امام شاہ ولی اللہؒ

افکار و آثار

مرتبہ

پروفیسر اختر الواسع

فرحت احساس

البلاغ پبلی کیشنز

N-1 ابوالفضل انکلیو جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵

مرتبہ

پروفیسر اختر الواسع

فرحت احساس

امام شاہ ولی اللہؒ

افکار و آثار

امام شاہ ولی اللہؒ

افکار و آثار

مرتبہ

پروفیسر اختر الواسع
فرحت احساس

البلاغ پبلی کیشنز
N-1 ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

اشاعت :جنوری 2012

ناشر :البلاغ پبلیکیشنز N-1، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی۔۲۵

قیمت :۲۲۵روپے

Name of Book : **Imam Shah Waliullah-Afkar-o Aasar**
Compiled by : **Prof. AKhtarul Wasey**
Published by : **Al-Balagh Publications**
Flat No.10, N-1, Abul Fazl Enclave
Jamia Nagar, New Delhi-110025
Phone: 011-26942592
E-mail: abpublications@gmail.com

Price: Rs.225.00

انتساب

جامعہ کے علمی معماروں

مولانا محمد اسلم جیراجپوری
مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی
مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی
پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی
پروفیسر مشیر الحق

کے نام
جو ولی اللّٰہی روایت کے امانت دار بھی تھے



فہرست

حرفِ آغاز

حضرت الامام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ایسی ہمہ گیر اور جامع فضل و کمال شخصیت ہے کہ برصغیر ہند و پاک میں ان کی نظیر کوئی اور نہیں۔ وہ برصغیر میں حدیث کے امام ہیں، ترجمہ وتفسیر قرآن کے عظیم ماہر ہیں، سیرت و تاریخ کے بے مثال پارکھ ہیں، حکمت شریعت اور سماجی فکر کے پیش رو ہیں اور تصوف وسلوک کے میدان میں مرشد ہیں، حدیث، فقہ، تفسیر، تاریخ اور تصوف کے موضوعات پر ان کی فکر انگیز تحریریں مجتہدانہ شان رکھتی ہیں۔ حجة الله البالغه ان کی شاہ کار تصنیف ہے جس کی مثال پوری اسلامی میراث میں شاذ و نادر ہی ملے گی۔ ازالة الخفا عن خلافة الخلفاء اسلامی تاریخ نویسی کی روایت میں ایک شاندار اضافہ ہے۔ فتح الرحمن مع اپنی متعلقات (حواشی، مقدمہ اور دیباچہ وغیرہ) ایسی تصنیف ہے جس نے برصغیر میں قرآن فہمی کی نئی جہت کا آغاز کیا۔ مسویٰ اور مصفّٰی نے فہم حدیث کی ایسی طرح ڈالی جس نے مسلک و مذہب سے اوپر اٹھ کر حدیث فہمی کی راہ ہموار کی۔ اسی طرح ان کی دیگر گراں قدر تصانیف مختلف میدانوں میں نئے طرز فکر کا نقطۂ آغاز بنی۔

شاہ ولی اللہ کے علوم و معارف کی تفہیم و تشریح اور ان کی روشنی میں پوری شریعت اسلامیہ کے جدید انطباق کی تحریک شاہ صاحب کی زندگی ہی میں شروع ہوگئی تھی۔ وقت کی رفتار نے اس کام کو مزید مہمیز کیا اور اس کا دائرہ لگاتار وسیع سے وسیع تر ہوتا چلا گیا۔ آج برصغیر ہی میں نہیں بلکہ پوری دنیا میں، شاہ ولی اللہ کی فکر پر غور و خوض ہو رہا ہے اور اس سے نئی روشنی حاصل کی جارہی ہے۔ مختلف زبانوں میں ان کی اکثر تحریروں کے تراجم ہو چکے ہیں۔ ان پر مختلف زبانوں میں معرکہ آرا تحقیقات منصۂ شہود پر آ چکی ہیں اور یہ سلسلہ روز افزوں ہے۔

اسلامی علوم اور فکر کی تشکیل نو اور اسلامی عقائد کی درستی اور اصلاح اور اسلام پر صدق دل کے ساتھ عمل پیرا ہونے کی تلقین سے متعلق شاہ صاحب کی بیش بہا خدمات کے احساس نے ہمیں یہ راہ دکھائی کہ ''اسلام اور عصر جدید'' کے صفحات کو، اسلام کے اس بطل جلیل کی تحریروں اور تلقینوں کی روشنی عام کرنے کا وسیلہ بنانے کی سعادت حاصل کی جائے۔ چنانچہ اس نسبت سے رسالے کا ایک خاص شمارہ ترتیب دینے پر غور وفکر کا سلسلہ شروع ہوا جس کے دوران شاہ صاحب کے بعض ایسے نادر القدر مگر کمیاب رسالوں کی نشاندہی کی گئی جن سے ان کے نابغہ کی کئی نہایت محیر العقول جہتیں روشن ہوتی ہیں۔ یہی رسالے اپنے اصل متن اور ترجمے کے ساتھ، اس خاص شمارے اور اس کی پائیدار اہمیت کی اساس ہیں۔ یہ رسائل ہیں:

۱۔ الفوز الکبیر فی اصول التفسیر

۲۔ مقدمہ در قوانین ترجمہ

۳۔ دیباچہ فتح الرحمٰن

۴۔ مقدمہ مصفّٰی

مقدمہ در قوانین ترجمہ اور دیباچہ فتح الرحمٰن شاہ صاحب کے دو نہایت اہم رسالے ہیں جو فن ترجمہ پر اولین نگارشات کی حیثیت رکھتے ہیں اور جن میں ترجمہ نگاری کے اصول و آداب اور اس راہ کی مشکلات و مسائل سے بحث کی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی ترجمہ کی مختلف اقسام

اور ہر قسم میں پیش آنے والی دشواریوں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ان رسالوں کی بنیاد ساز اہمیت کی وجہ سے ان کا اصل متن بھی اس شمارے میں شامل اشاعت کر لیا گیا ہے۔

ذرا غور کیجیے کہ ترجمے کی نوعیت اور طریقہ کار سے متعلق یہ نظری مباحث ایک ایسے زمانے میں زیرِ غور و تحریر لائے گئے ہیں جب ترجمے سے متعلق نظریہ سازی یا ترجمہ تھیوری کا تصور تک دنیا کے کسی بھی ذہن میں نہیں آیا تھا۔آج ساری دنیا میں ترجمہ تھیوری کی جو گرم بازاری نظر آتی ہے اور اس بات میں جو فلسفیانہ موشگافیاں جاری ہیں ان سے کوئی ڈھائی سو سال پہلے دہلی کے ایک گوشۂ علم و ریاضت میں بیٹھا ہوا ایک شخص قرآن کریم کے ترجمے کے ساتھ ترجمے کے فن پر اصولی غور و فکر اور اپنے نتائج فکر کو قلم بند کرنے کی کیسی مستقبل ساز مہم میں لگا ہوا تھا، یہ واقعہ شاہ ولی اللہ کو ۱۸ ویں صدی کے ساتھ ساتھ ہمارے اپنے زمانے کا بھی ہم عصر بنا دیتا ہے۔

الفوز الکبیر فی اصول التفسیر بھی شاہ ولی اللہ کی نہایت اہم کتاب ہے۔اس کتاب میں پہلی بار قرآن فہمی کے اصول و احکام اتنی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ اسلامی میراث میں قرآنی علوم پر بہت سی اہم کتابیں ہیں لیکن خاص اصول تفسیر پر اتنی مفصل کتاب کوئی اور نہیں ہے۔ یہ کتاب فارسی میں لکھی گئی تھی جس کے عربی میں متعدد ترجمے ہوئے اور اس وقت وہی تراجم دستیاب ہیں۔اس کا اصل فارسی متن کمیاب ہے۔اور اس کے اردو تراجم بھی بالعموم عربی متن کے تراجم ہیں۔زیر نظر ترجمہ براہ راست اصل فارسی متن سے کیا گیا ہے۔

ان چاروں رسائل کی فراہمی، تحقیق اور ترجمے کی خدمات ہمارے رفیق کار محمد مشتاق تجاروی نے انجام دی ہیں۔اس کے علاوہ دیگر مضامین کی فراہمی میں بھی ان کی کوششوں نے ہماری مشکل کشائی کی ہے۔اس بیش قیمت تعاون کے لیے ہم ان کے صدق دل سے شکر گزار ہیں۔

شاہ صاحب کی فکری و عملی رہنمائی کا ایک اجتہادی کارنامہ مختلف فقہی مسالک اور تصوف کے دونوں مناہج یعنی وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے درمیان تطبیق و بقائے باہم کی صورتیں

اور گنجائشیں پیدا کرنے سے تعلق رکھتا ہے جو انہی سے خاص ہے۔ اسی طرح انہوں نے اتحاد بین المسالک کے اس شعور کی فکری بنیادیں استوار کیں جو آج تمام اسلامی دنیا میں رشتۂ یگانگت پیدا کرنے کی راہ روشن کر رہا ہے۔ اس خاص شمارے کی ایک اور وجہ ترتیب اس مسلکی اتحاد کو فروغ دینا ہے، خاص طور پر اس افسوسناک صورت حال کے پیش نظر کہ آج مختلف اسلامی مسالک، تنظیمیں اور جماعتیں شاہ صاحب کے سر چشمۂ اجتہاد سے وابستگی کے زبانی اقرار کے باوجود اپنی مسلکی اناؤں سے سرِ موہٹنے کو تیار نہیں۔

ہمیں توقع ہے کہ شاہ ولی اللہ سے متعلق یہ خاص پیش کش اس عبقری عالم دین اور رمز شناس اسلام کے بارے میں ہمارے قارئین کرام کے علم میں اضافے اور ان کے فکر و نظر کو روشن تر کرنے میں معاون ہو گا۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ کی جانب سے پیش کردہ اس خصوصی تدوین اور ترتیب و تنظیم اور انتخاب کی مشکلوں کو بہ حسن و خوبی اور خندہ پیشانی کے ساتھ حل کرنے میں تعاون کے لئے، میں اس میں شامل مقالوں کے مصنفین، تلخیص کاروں اور مترجمین کا بے انتہا شکر گزار ہوں کہ ان کی صدق دلانہ معاونت کے بغیر اس بار گراں کو اٹھانا ممکن نہ تھا۔ خاص طور سے اپنے رفیق کار فرحت احساس کا، جن کے سرگرم اشتراک کے بغیر ہماری بہت سی کوششیں منظر عام پر نہیں آپاتیں۔ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ کے تمام کارکنوں کے تعاون کے لئے بھی سراپا ممنوں ہوں۔ آخر میں اس خصوصی اشاعت کو کتابی شکل میں قارئین تک پہنچانے کے لئے 'البلاغ پبلیکشنز' کے روح رواں برادرم ابو طلحہ ایوب کی خدمت میں ہدیۂ امتنان کہ اس سفر کی آخری منزل ان ہی کا حصہ ہے۔ قارئین کرام کا بھی پیشگی شکریہ کہ انہوں نے اس کتاب کو خرید کر پڑھا۔

اختر الواسع

حمید نسیم رفیع آبادی

امام غزالیؒ اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ

تناظر اور تقابل

غزالی کی شخصیت اسلام میں سب سے زیادہ ممتاز ہے۔ ان کی تعلیم ان کی شخصیت کی تصویر ہے۔ انہوں نے مذہب کے اصل مسئلے کی تہہ تک اپنے ہم عصر فلسفیوں سے زیادہ پہنچنے کی کوشش کی ہے۔ چونکہ ان کے پیشرو فلسفی یونانیوں کی طرح سے عقل پرست تھے اس لئے وہ مذہب کی تعلیم کو محض تخیل یا شارع کی من گھڑت سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مذہب یا تو آنکھ بند کر کے اطاعت کرنے کا نام تھا یا ایک طرح کے علم کا جو ادنیٰ درجے کی حقیقت کا حامل تھا۔ بہ خلاف اس کے غزالی مذہب کو انسان کی قلبی واردات پر مبنی سمجھتے ہیں۔ وہ ان کے نزدیک حکمت اور شرع دونوں سے برتر ہے اور اصل میں ایک روحانی کیف ہے''۔(۱)

مذہب کو صرف بحث و تمحیص اور گفتگو کا موضوع بنانے کے بجائے امام غزالیؒ اس کو ایک روحانی حقیقت کا نام دیتے ہیں اور اس روحانیت کی دریافت کو مذہبی تجربہ یا Religious Experience کا مرہون منت سمجھتے ہیں۔

> ''مجھ پر کھل گیا کہ خاص الخاص باتیں ان کے طریقے کی وہ ہیں جو سیکھنے سے نہیں آسکتی ہیں بلکہ وہ درجہ ذوق و حال و تبدیل صفات سے پیدا ہوتی ہیں۔ غرض مجھے یقین ہو گیا کہ صوفیہ صاحب حال ہوتے ہیں نہ کہ صاحب قال اور جو کچھ طریق تعلیم سے حاصل کرنا ممکن تھا وہ میں نے سب حاصل کر لیا اور بجز اس چیز کے جو تعلیم اور تلقین سے حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ ذوق اور سلوک سے

حاصل ہو سکتی ہے اور کچھ سیکھنا باقی نہ رہا''۔(۲)

غزالی اپنے زمانے کی دینی تحریکوں پر نظر ڈالتے ہیں تو انہیں چار چیزیں نظر آتی ہیں۔علماء دین کا علم کلام، صوفیوں کا علم باطن، فیثا غورثی عوام پسند فلسفہ اور اشراقی ارسطا طالیسیت ۔علم کلام جس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ وہی غزالی کا بھی عقیدہ ہے البتہ متکلمین کی دلیلیں انہیں کمزور اور ان کے اکثر اقوال محل تامل معلوم ہوتے ہیں۔سب سے زیادہ قلبی تعلق انہیں صوفیوں کے علم باطن سے ہے اور یہی بنیاد ہے ان کے عظیم الشان کارنامے کی کہ انہوں نے مذہبی عقیدے کا دارومدار شخصیت پر رکھا۔ چنانچہ جس چیز کو متکلمین معقولات سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اسے غزالی باطنی واردات کی حیثیت سے بلا تامل قبول کر لیتے ہیں۔عوام پسند فلسفے سے بھی انہوں نے کچھ فائدہ اٹھایا ہے۔یعنی ریاضی کے فن سے جسے وہ یقینی علم قرار دیتے ہیں اور اس کے فلکیاتی نتائج سے طبیعیات کو وہ صرف اس حد تک مانتے ہیں جہاں تک اس میں عقائد کی مخالفت نہ ہو۔ لیکن ارسطو کا فلسفہ جس حیثیت سے کہ فارابی اور ابن سینا نے اس کی تعلیم دی تھی، انہیں اسلام کا دشمن نظر آتا ہے اور اس سے وہ تمام اسلامی مذاہب سے یعنی سواد اعظم کے نقطہ نظر سے جنگ کرنا چاہتے ہیں اور وہ بھی خود ارسطو کے ہتھیار یعنی منطق سے کیوں کہ منطق کے اصول بھی ان کے نزدیک اسی قدر مستحکم ہیں جتنے ریاضی کے مسائل''۔(۳) غزالیؒ نے اگرچہ یونانی فلسفے میں طبیعیات، منطق وغیرہ کو بے ضرر قرار دیا ہے مگر مابعد الطبیعیات کے بارے میں بہت سخت لب و لہجہ اختیار کیا ہے اور یہ دراصل اسی مابعد الطبیعیات کے خلاف غزالی کی علمی اور کلامی جنگ ہے، جس نے امام صاحب کو عظیم اسلامی مفکر بنا دیا ہے۔ حالانکہ یہ جنگ بھی وہ یونانی فلسفے کی ایک شاخ یعنی منطق کے ذریعے سے ہی لڑنا چاہتے تھے اور منطق کے بارے میں غزالی کا خیال تھا کہ فقہ اور دینیات میں اس کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہے۔ حالانکہ امام ابن تیمیہؒ نے فلسفے کے دوسرے علوم کے ساتھ ساتھ منطق کو بھی اپنی سخت ترین تنقید کا نشانہ بنایا ہے اور نقض المنطق اور الردعلی المنطقیین دونوں کتابوں میں غزالیؒ کو منطق کے ساتھ اس غیر معمولی انہماک کی وجہ سے بہت زیادہ متہم کیا ہے۔ دوبورؔ نے بڑی اہم بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ غزالی کی دینیات فلسفیانہ غور وفکر کے اثر سے خالی نہیں ہے۔انہوں نے یورپ کے آبائے کلیسا کی طرح خواہ جان

کر یا بے جانے ہوئے بہت سے فلسفیانہ عناصر اپنے یہاں داخل کر لئے ہیں۔ اسی لئے مغرب کے مسلمان عرصے تک ان کی دینیات کو بدعت کہہ کر ان پر کفر کا الزام لگاتے رہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی جو تعلیم خدا، طبیعیت اور روح انسانی کے متعلق ہے اس میں ایسے عناصر موجود ہیں جو قدیم اسلام میں نہ تھے اور جو کچھ تو مسیح اور یہودی فلسفیوں کے اور کچھ عہد متوسط کے مسلم حکماء کے واسطے سے، ثنوی فلسفے سے اخذ کئے گئے ہیں...''۔(۴) حقیقت یہ ہے کہ غزالیؒ نے فلسفہ کا اس انہماک اور یک سوئی کے ساتھ مطالعہ کیا تھا کہ ہزار کاوشوں کے باوجود وہ اس کے اثرات سے اپنے آپ کو آزاد نہ کر سکے۔ یہی وجہ ہے کہ امام غزالیؒ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ابوعلی سینا کی کتاب الشفاء نے ان کو بیمار کر دیا اور بعض لوگوں نے غزالیؒ کے اضطراب اور بے چینی کے دور کو ان کے فلسفیانہ پیچ و تاب کا حامل قرار دیا ہے اور ان کے ایک شاگرد نے لکھا ہے کہ امام غزالیؒ فلسفے کے باطن میں داخل ہو گئے۔ چاہتے رہے آخر میں اس سے نکلنا مگر نکل نہ سکے''۔

غزالی ہر جگہ تجربے اور مشاہدے پر زور دیتے ہیں۔ متکلمین کے مقابلے میں بھی اور فلسفیوں کے مقابلے میں بھی۔ عمومی تصورات کی مدد سے یہ لوگ عالم محسوسات کی کثرت کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ مثلاً اشیاء کی محسوس صفات اور ستاروں کے شمار کا علم عین مشاہدے کے ذریعہ سے ہوتا ہے نہ کہ تصورات محض سے۔ اس سے بھی کم یہ تصورات ہمارے باطن میں نشیب و فراز کا احصاء کر سکتے ہیں۔ عالم کے استدلالی فہم سے وہ چیز ہمیشہ پوشیدہ رہتی ہے جسے عارف وجدان کے ذریعے معلوم کر لیتا ہے۔ بہت کم لوگ علم کی اس بلندی پر پہنچتے ہیں جہاں انہیں انبیاء اور مرسلین پہنچا دیتے ہیں۔ چنانچہ ادنیٰ درجے کی عقل رکھنے والوں کا فرض ہے کہ وہ ان کی پیروی کریں۔ (۵) غرض غزالی کو جو ماحول پسند آیا وہ صوفیہ کا ماحول تھا۔ وہ صرف ان ہی کے علم و عمل سے متاثر تھے۔ غزالی کو صوفیہ کا دامن عمل دنیا طلبی کے داغ دھبوں سے پاک نظر آیا۔ اس لئے ان کے مسلک تصوف پر بھروسہ کرنا اور ان کے جادہ عمل پر گامزن ہونا انہوں نے اختیار کیا۔(۶)

غزالی کی تمکین اس دنیا کو خاطر میں نہیں لاتی تھی۔ لیکن یہ تمکین گہری حقیقت رکھتی تھی۔ ایک بار بیماری کی حالت میں انہوں نے چشم باطن سے اس خدمت کو دیکھ لیا جس کے لئے انہیں

خدا نے پیدا کیا تھا۔ انہیں القاء ہوا کہ خلوت میں صوفیانہ ریاضت کے ذریعے سے اس کی تیاری کروتا کہ آگے چل کر مذہبی سیاسی مصلح کی حیثیت سے ظہور کر سکو۔ (۷)

امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

''اس کا تمام تر طریقہ یہ ہے کہ نفس جس چیز کی بھی خواہش کرے اور جدھر بھی مائل ہو سب میں اس کی مخالف روش اختیار کی جائے''۔ (۸)

اسی طرح تکبر اور غرور نفس کو توڑنے کے لئے انہوں نے بھیک مانگنے کا علاج تجویز کیا ہے تاکہ عزتِ نفس کا مادہ خاک میں مل جائے۔

لکھتے ہیں:

''نفس کی عزت اور بڑائی اسے ذلیل کئے بغیر نہیں ٹوٹ سکتی اور بھیک مانگنے سے بڑھ کر ذلت اور پستی کی بات کوئی نہیں ہو سکتی''۔ (۹)

امام غزالیؒ کہتے ہیں کہ کچھ وقت تک بھیک مانگنے کا عمل جاری رکھا جائے تاکہ تکبر اور غرور نفس کا نام ونشان نہ رہے۔ (احیاء علوم، ص۲، جلد سوم)

غرض خودداری اور عزت نفس کو خاک میں ملانے کے تمام ممکنہ طریقے اپنائے جاسکتے ہیں شرط صرف یہ ہے کہ علاج کارگر ہو اور حب جاہ و ریاست سے نجات دلانے میں مددگار ثابت ہو۔ (۱۰)

امام غزالیؒ کی ہمہ گیر شخصیت کا ایک عمومی تعارف دیتے ہوئے مشہور مستشرق ڈیبور لکھتا ہے اس پورے نظام فلسفہ کا جو مشرق میں یونانی حکمت کی بنیاد پر قائم ہوا گہرا اور کلی مطالعہ کرنے کے بعد اسے رد کرنے کی کوشش غالباً غزالیؒ سے پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی۔ جس کام کو غزالی نے ہاتھ میں لیا تھا اس کا ایک ایجابی پہلو بھی تھا۔ اسلام میں علاوہ علم الکلام کے جس کا مقصد عقائد کی توجیہہ اور انہیں عقل سے مطابقت دینا تھا، تصوف بھی موجود تھا جسے اذعانی عقیدے کے باطنی اور احساسی پہلو سے سروکار تھا۔ اس لئے اس سے بحث نہ تھی کہ عقائد کے معنی سمجھائے یا انہیں دلائل سے ثابت کرے بلکہ ان کا روحانی اور وجدانی تجربہ کرنا چاہتا تھا...''۔ (۱۱)

دی بوائر کے نزدیک یورپ میں غزالی کو جو کچھ بھی فضیلت حاصل ہے وہ فلسفہ کے علوم پر

تنقید ہی کی بنا ہے اور تاریخ فلسفہ میں۔ چنانچہ امام غزالیؒ اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا خاص موضوع علمیات اسلام کی ایک ایسی تشریح وتعبیر ہے جس سے اسلام کی عظمت ظاہر ہونے کے ساتھ ساتھ مخالفین اسلام کے اعتراضات کا کافی وشافی جواب بھی سامنے آ جاتا ہے اس لئے ہم ان دونوں بزرگوں کے ان خیالات کا خلاصہ پیش کریں گے جو انہوں نے نبوت کی حقیقت کو ذہن نشین کرانے کے لئے فلسفیانہ دلائل و براہین کے بل بوتے پر ظاہر کئے ہیں۔ امام غزالی نے معارج القدس اور شاہ ولی اللہ نے حجتہ اللہ البالغہ میں ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ''چونکہ یہ دونوں بزرگ تصوف فلسفہ اور نقلیات تینوں کوچوں سے باخبر ہیں اس لئے یہ جو کچھ بتائیں گے اس میں کچھ کچھ ذاتی ذوق ومشاہدہ کا حصہ بھی شامل ہوگا''۔ (۱۲)

امام صاحب فرماتے ہیں:

''نبوت انسانیت کے رتبہ سے بالاتر ہے، جس طرح انسانیت حیوانیت سے بالاتر ہے، وہ عطیہ الٰہی اور موہب ربانی ہے، سعی ومحنت اور کسب وتلاش سے نہیں ملتی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اللہ اعلم حیث یجعل رسٰلتہ۔ (انعام-۱۵) ''اللہ بہتر جانتا ہے کہ جہاں وہ اپنی پیامبری کا منصب بنائے''۔ وکذلک اوحینا الیک روحا من امرنا ما کنت تدری ما الکتب ولا الایمان ولکن جعلناہ نورا نہدی بہ من نشاء من عبادنا۔ (شوریٰ-۵) ''اور اس طرح ہم نے تیرے پاس اپنے حکم سے ایک روح بھیجی تو پہلے نہیں جانتا تھا کہ کتاب کیا ہے اور ایمان کیا ہے لیکن اس کو ہم نے ایک نور بنایا ہے جس سے ہم اپنے بندوں میں سے جس کو چاہیں راہ سجھائیں''۔

ذلک فضل الله یوتیه من یشاء. (جمعہ:۱)

ایک صاحب غور وفکر اور اہل نظر فلسفی کی حیثیت سے ان کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔ (۱۳)

جس طرح غزالی نے بہت سارے دوسرے مسلمان اور غیر مسلم فلاسفہ اور مفکرین کو متاثر

کیا ہے اسی طرح شاہ ولی اللہ دہلویؒ کو بھی بڑی حد تک متاثر کیا ہے کیونکہ غزالیؒ سے ہی شاہ صاحب نے اسلام کے مختلف پہلوؤں کی عقلی تعبیر وتعریف کا ہنر اخذ کیا۔(۱۴)

غزالی کے علوم فلسفہ سے شغف کا محرک بقول دوبوئر:

''خالص ذوق علم نہ تھا بلکہ عقلی سلوک کو حل کرنے کی تمنا جو ان کے دل میں بسی ہوئی تھی ان کا مقصود نہ تو آفرینش عالم کا سراغ لگانا تھا اور نہ اپنی قوت خیال کی ماہیت معلوم کرنا، بلکہ اطمینانِ قلب اور معرفت الٰہی حاصل کرنا تھا''۔ (۱۵)

دوسری بات یہ ہے کہ امام نے جو فلسفہ کی تحصیل کی وہ صرف اس لئے کی کہ فلاسفہ کے ملحدانہ اعتراضات کے جواب دیں۔ انہوں نے فلسفہ کی غلطیاں دکھائیں اور ان غلطیوں پر فلسفیوں کے انداز ہی پر دلیلیں قائم کیں ورنہ فلسفہ وحکمت ان کا اکتسابی اور ثانوی فن تھا اور خود ان کے نقطہ نظر سے یہ ان کی زندگی کا کوئی اہم مقصد نہ تھا۔(۱۶)

غزالی عقل کے ذریعے معلوم شدہ علوم میں شک کرتے ہیں مگر یقین کرتے ہیں کہ معرفت اس نور سے حاصل ہوتی ہے جسے اللہ تعالیٰ قلب میں ڈال دیتا ہے۔ یہاں زکی مبارک ایک اہم بات کہتا ہے:

''ڈیکارٹ شک میں گھرا رہا۔امام غزالی نے اس کو صاف کر دیا''۔(۱۷)

ایک اہم موضوع جس پر امام غزالی اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بات کی ہے وہ علم اور ذرائع علم سے متعلق ہے، شاہ ولی اللہ دہلوی نے وجدان کو ان تمام اقسام علوم کے ساتھ رکھ کر بڑی اہمیت کا حامل قرار دیا ہے جن کو یونانی فکر سے متاثر فلاسفہ نے برتا ہے۔مثلاً الخیر الکثیر میں شاہ صاحب نے حسی علم، تخیل، ظن وتخمین اور عقل وفکر جیسے تمام ذرائع کا علم تقابلی موازنہ کرنے کے بعد وجدان کی اہمیت اور افادیت پر تفصیل کے ساتھ بات کی ہے۔ یونانی فلاسفہ کی طرح شاہ صاحب علم بالحواس کو ناقابل بھروسہ قرار دیتے ہیں۔مگر سابقہ مسلم فلاسفہ جیسے غزالی کی طرح شاہ صاحب عقل کو اس لائق قرار دیتے ہیں کہ اس کے ذریعے سے عملی معاملات اور اللہ تعالیٰ کے ان مقاصد اعلیہ کو سمجھنے کی کوشش کی جائے جو مخلوقات کی پیدائش کے پیچھے کارفرما ہو سکتے ہیں۔ کسی حد

تک جو اہمیت فارابی اور ابن سینا نے قوت تخیل کو دی ہے، جہاں پیغمبرانہ وجدان تمثالات اور ایمان کی صورت میں سامنے آتا ہے، مگر جن کو علمی اور وقوفی زبان میں اچھی طرح سے بیان نہیں کیا جاسکتا ہے، شاہ صاحب اس خیال سے زیادہ اختلاف نہیں کرتے ہیں کیونکہ شاہ صاحب کے نزدیک وجدان ایک پراسرار طاقت کا نام ہے جو عقل کے دائرے سے باہر ہے اور یہ اس خدائی حقیقت کو منظم تمثالات اور رمز و کنایات کے ذریعے سے ظاہر کرسکتا ہے۔

"Like the Greeks, he finds sansation unrealiable and like earlier Islamic philosophers such as Al-Ghazali, he ascribes to reason the power to deal with practical matters and issues relating to understanding God's purpose of human beings." (۱۸)

گو یہ صحیح ہے کہ عبادات و ریاضات نفس میں آثار وحی کے قبول کرنے کی استعداد پیدا کر دیتے ہیں اس کے باوجود نبوت کا منصب خاص محض اتفاقی نہیں جو محنت و کوشش سے کسی کو حاصل نہیں ہوسکتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اکثر پیغمبروں نے آغاز وحی سے پہلے ایک زمانہ تک عبادات و مراقبہ میں وقت بسر کیا کبھی ایک ایک مہینہ ایک ایک چلہ اس طرح گزارا کہ وہ مادی دنیا کی آرائشوں سے یکسر الگ ہو گئے۔ چنانچہ رسول اللہؐ نبوت سے پہلے حراء میں جا کر عبادت میں مشغول ہوتے تو رویائے صادقہ دیکھنے لگے جس کی سچائی مثل سپیدہ صبح کے صاف نمایاں ہوتی تھی۔ وحی کے بعد بھی آپ اس قدر عبادت میں مصروف رہتے تھے کہ آپ کے دونوں پاؤں سوج جاتے تھے۔ اس عبادت و ریاضت کے ساتھ، نبوت کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے حامل میں نسب، کرم اخلاق، نیک طینتی، متانت وغیرہ یہ خصائل حمیدہ موجود ہوں۔ (سورہ نجم-۱)

وہ گمراہی و بے راہ روی سے پاک ہوتا ہے۔ تمام دنیا کی قوتیں اس کی قوت کے سامنے بالآخر طوعاً و کرہاً سرنگوں ہو جاتی ہیں۔ انبیاءؑ کو اپنے نفوسِ قدسیہ کی بنا پر تمام انسانوں پر برتری حاصل ہوتی ہے۔ وہ دوسروں کو راست سجھاتے اور خود راہِ راست پر قائم رہتے ہیں۔ ان کی پیغمبرانہ عقل و فہم تمام انسانی عقلوں سے بالاتر ہوتی ہے اور ان کو وہ ربانی خصوصیت حاصل ہوتی

ہے جس کی بنا پر وہ تمام انسانی نفوس کی تدبیر کا فرض انجام دیتے اور ان پر قابو پاتے اور ان کو کام میں لگاتے ہیں۔ جس طرح انسانوں کے عجیب وغریب کام حیوانوں کو حیرت انگیز معلوم ہوتے ہیں اسی طرح پیغمبروں کے عجیب وغریب کام انسانوں کو معجزہ نظر آتے ہیں۔ (۱۹)

انسانوں کے ساتھ بشریت اور انسانیت میں برابر کا شریک ہونے کے باوجود عقلیت و معنویت میں وہ ان سے بالکل الگ ہوتے ہیں کیونکہ ان کے اندر وحی کے قبول کرنے کی جو صلاحیت ہوتی ہے وہ دوسرے انسانوں میں نہیں ہوتی ہے۔ (کہف-۱۲)

غزالی کی ہی طرح شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے نبوت کے بارے میں اپنے خیالات کو پیش کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

> ''واضح ہو کہ انسانی طبقوں میں سب سے اعلیٰ درجہ کے لوگ اہل فہم ہیں۔ یہ لوگ اہل اصطلاح ہوتے ہیں، ان کی ملکی قوت نہایت بلند ہوتی ہے، یہ لوگ حقانی خواہش سے انتظام مقصود کے قائم کرنے پر آمادہ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور ملاء اعلیٰ سے (ان پر) احوال الٰہیہ نازل ہوتے ہیں''۔ (۲۰)

وہ سب لوگوں سے زیادہ راہِ راست کا التزام رکھنے والے، عبادت میں مصروف رہنے والے، بے ضرر، عالم غیب کی طرف ہمیشہ متوجہ وراغب، عالم غیب سے تائید حاصل کرنے والے، ادنیٰ سی ریاضت سے ایسا قرب اور تسکین پانے والے جو دوسروں کو بڑی عبادت اور ریاضت سے حاصل نہ ہو۔ غرض جب حکمت الٰہی کا اقتضاء ہوتا ہے کہ وہ کسی مفہم کو لوگوں کی طرف بھیجے تو اس شخص کے ذریعے سے لوگوں کو ظلمت سے نور کی طرف دعوت دی جاتی ہے اور بندوں پر خدا کا فرض ہوتا ہے کہ اپنی زبانوں اور دلوں سے اس کے آگے سر بہ تسلیم ہوں۔ ملاء اعلیٰ کو اس کی تاکید ہوتی ہے کہ اس کے فرمانبردار رہیں اور ان کے فرمانبرداروں سے خوشنود ہو کر ان کے شریک رہیں اور جو اس کی مخالفت کرے اور عداوت سے پیش آئے اس پر لعنت کریں اور اس سے علیحدگی کریں۔ دراصل اللہ پیغمبروں کے ذریعے سے کسی قوم کی ترقی اور دوسری قوم کی تنزلی کا اہتمام بھی فرماتا ہے''۔ (۲۱)

شاہ صاحب بڑی اہم بات کا تذکرہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ انبیاء کو ''گو براہِ راست

جسم و جسمانیات سے تعلق نہیں ہوتا بلکہ صرف دل اور قلب و روح کے عالم سے سروکار ہوتا ہے، تاہم اس دل اور قلب و روح کی اصلاح کے لئے جسم و جسمانیات کی کسی قدر اصلاح بھی اس حد تک ان کے فرائض میں داخل ہے۔ جہاں تک کہ ان کو دل اور قلب و روح کے کاموں کی اصلاح میں اس کی ضرورت معلوم ہوتی ہے"۔(۲۲)

یہ خوش آئند بات ہے کہ ظفر اسحاق انصاری نے شاہ ولی اللہؒ کو امام الغزالیؒ سے تقابل کے لئے پیش کرتے ہوئے لکھا ہے:

> "Infact it would be no exageration to say that he ranks among the most towering personalities of Islam, comparable in some respects to intellectual giants like Abu Hamid al-Ghazali." (۲۳)

اس کی توجیہہ کرتے ہوئے موصوف لکھتے ہیں کہ: غزالیؒ کی طرح شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اسلام کو بحیثیت کل بطور ایک نظام فکر و عمل کے سمجھنے کی کامیاب کوشش کی ہے اور غزالی ہی کی طرح شاہ صاحب نے اسلامی احکام کے پیچھے چھپے ہوئے گہرے مفاہیم و مصالح کی تلاش کا کام بھی انجام دیا۔-۲۴

> "Like Al-Ghazali, Shah Wali Allah attempeed to study Islam in its totality and like him he tried to go below the surface and plump the deeper meaning and purpose of the injunctions of Islam." (۲۴)

سید ابوالحسن علی ندویؒ نے شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے اس اعتراف کا حوالہ دیا ہے کہ امام غزالیؒ جیسے علماء سابقین نے علم اسرار الدین کے خد و خال کو واضح کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ اگر چہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ کے مقدمے میں ان کاوشوں کو مختصر اور غیر مکتفی قرار دیا ہے۔ مگر ان کے وجود سے ہرگز انکار نہیں کیا ہے اور اس طرح سے اگر دوسرے زاویے سے دیکھا جائے تو حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ غزالیؒ کو اپنا پیشرو اور پیشوا مانتے ہیں۔ چنانچہ مولانا سید

ابوالاعلیٰ مودودیؒ، امام شاہ ولی اللہ دہلویؒ پر نظام شریعت عبادات، احکام اور قوانین کی حکمتوں اور علل کے سلسلے میں غزالیؒ کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے فرماتے ہیں:

''پھر وہ نظام شریعت، عبادات، احکام اور قوانین کو پیش کرتے ہیں اور ہر ایک چیز کی حکمتیں سمجھاتے چلے جاتے ہیں۔ اس خاص مضمون پر جو کام انہوں نے کیا ہے وہ اسی نوعیت کا ہے جو ان سے پہلے امام غزالیؒ نے کیا تھا اور قدرتی بات ہے کہ وہ اس راہ میں امام موصوف سے آگے بڑھ گئے ہیں''۔ (۲۵)

اسی طرح ابوالحسن علی ندویؒ نے بھی تاریخ دعوت وعزیمت میں تقریباً انہی خیالات کا ذکر کیا ہے:

''حجتہ اللہ البالغہ'' اور ''البدور البازغہ'' جیسی کتابوں میں شاہ صاحب نے حیات وکائنات کے مسائل سے بحث کی ہے اور اسلامی نقطہ نظر سے فلسفہ کو مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ نظام اخلاق پر آپ نے اجتماعی فلسفہ کی عمارت اٹھائی ہے جس کے لئے ارتفاقات کا عنوان تجویز کیا ہے اور اس سلسلہ میں تدبیر منزل، آداب معاشرت، سیاست مدن، عدالت، ضرب محاصل، انتظام ملکی اور تنظیم عسکری وغیرہ کی تفصیلات بیان کی ہیں۔ پھر نظام شریعت، عبادات احکام اور قوانین کو پیش کیا ہے اور ہر ایک کی حکمتیں سمجھائی ہیں۔ یہ وہ کام ہے جس میں آپ اپنے پیش رووں سے بھی بازی لے گئے ہیں۔ امام غزالیؒ کی طرح شاہ صاحب اپنے زمانے سے بھی آگے دیکھتے تھے۔ امام غزالیؒ نے فلسفہ یونان کا نہایت گہرا مطالعہ کیا اور اس پر تنقید کی اور اتنی زبردست تنقید کہ وہ رعب جو مسلمانوں پر چھا گیا تھا، کم ہو گیا اور لوگ جن نظریات کو حقائق سمجھے بیٹھے تھے، جن پر قرآن وحدیث کی تعلیمات کو منطبق کرنے کے سوا دین کے بچاؤ کی کوئی صورت انہیں نظر نہ آتی تھی، ان کی اصلیت سے بڑی حد تک آگاہ ہو گئے۔ امام کی تنقید کا اثر مسلم ممالک ہی تک محدود نہ رہا بلکہ

یورپ تک پہنچا اور وہاں بھی اس نے فلسفہ یونان کے تسلط کو مٹانے اور جدید دور ''تنقید و تحقیق'' کا فتح یاب کرنے میں حصہ لیا''۔ (۲۶)

امام غزالی نے مسلم ممالک میں اس مرض کی بروقت اصلاح کی اور مسلمانوں کو بتایا کہ تمہارے عقائد دینی کا اثبات ان غیر معقولات کے التزام پر منحصر نہیں ہے، جن کو فلاسفہ و متکلمین کی ضد میں اسلام کے وہ حمایتی کر رہے تھے جو علوم عقلیہ میں گہری بصیرت نہیں رکھتے تھے۔ اس کے برعکس امام غزالیؒ نے مسلمانوں کو اس بات کا یقین دلایا کہ ان کے دینی عقائد کا اثبات کرنے کے لئے معقول دلائل موجود ہیں۔ غرض غزالی کا مستقبل بینی پر مبنی یہ تجدیدی کام غزالی کے زمانے اور اس کے بعد تقریباً کئی صدیوں تک مسلمانوں کو راہ دکھاتا رہا اور ان کو تشکیک اور احساس کمتری سے نجات دلاتا رہا اور اسلام پر معقولات کی بنا پر کوئی اعتراض بھی نہیں کر سکتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ احکام شریعت اور عبادات و مناسک کے اسرار و مصالح بیان کئے اور دین کا ایک ایسا تصور لوگوں کے سامنے رکھا جس سے وہ غلط فہمیاں دور ہو گئیں جن کی بنا پر پہلے یہ گمان ہونے لگا تھا کہ اسلام عقلی امتحان کا بوجھ نہیں سہار سکتا۔ (۲۷)

اب دیکھئے شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی ایک ایسے جدید علم الکلام کی بنیاد رکھی جس میں قرآن کے طرز استدلال کو بنیاد بنایا گیا اور اسی طریقے سے استفادہ کیا گیا ہے جو نبوت سے ہم آہنگ ہو۔ (۲۸)

تاہم شاہ صاحب کو امام غزالیؒ پر ایک فوقیت حاصل تھی کہ وہ علوم حدیث سے کما حقہ مجتہدانہ اور ماہرانہ واقفیت رکھتے تھے کیونکہ غزالی کے نقائص جو ان کے تجدیدی کام میں خرابی پیدا کرنے کے باعث تھے، ان میں سب سے بڑا نقص ''حدیث کے علم میں کمزور ہونے کی وجہ سے ان کے کام میں پیدا ہوا''۔ (۲۹)

اب تک لوگوں نے جس چیز کو فلسفہ اسلام کا نام دے رکھا تھا وہ دراصل فلسفہ مسلمین تھا جس پر یونان و روم اور ایران و ہندوستان کی چھاپ تھی۔ اس فلسفے میں سیدھی سادی دلیلیں جو دل و دماغ کو مطمئن کر دیتی ہیں، فلسفیانہ موشگافیوں اور لاطائل کلامیات کا ان کے یہاں گزر کم ہوا ہے بس زندگی کے بنیادی مسائل اور معروضی حقائق زیر بحث آئے ہیں۔ (۳۰)

اس کے برعکس غزالی کے ہاں یونانی فلسفہ کا اثر بہت زیادہ نظر آ رہا ہے۔ اس کے باوجود کہ موصوف نے فلسفہ کی مخالفت میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ البتہ دونوں مفکرین نے اپنے آئندہ آنے والے زمانے کے لوگوں کو شک و شبے اور ارتیاب و بے دینی کے ممکنہ حملوں سے بچانے کے لئے معقول کام انجام دیا۔ خصوصاً حجتہ اللہ البالغہ اور البدور البازغہ میں شاہ صاحب نے جو کچھ لکھا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو سوالات آئندہ پیدا ہونے والے تھے ان کا جواب پہلے سے تیار کر کے ہندوستان میں نہیں بلکہ دنیا کے مسلمانوں کو سپرد کر رہے ہیں اور مناظر احسن گیلانی کا یہ ریمارک بڑی حد تک صحیح ہے کہ مغربی الحاد و زندقہ کے زہر کا تریاق شاہ ولی اللہ دہلوی کا کلام ہے۔ گویا جس طرح امام غزالیؒ نے اپنے زمانے میں یونانی فلسفیوں کی غلامی سے مسلمانوں کو نکال کر ان کے سامنے اسلام کی تعلیمات رکھی بالکل اسی نہج پر شاہ صاحب نے مغربی فلسفہ سے ممکنہ جو الحادی اور تشکیکی مسائل پیدا ہو سکتے تھے ان کا ادراک کیا تھا اور ان کا جواب بھی بالکل تیار رکھا تھا۔

محمود احمد غازی کا خیال ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ اور امام غزالیؒ کے احوال اور واردات قلبی کو سمجھنے کے لئے فیوض الحرمین اور المنقذ من الضلال کا مطالعہ بہت اہم رہے گا۔ ایسا لگتا ہے کہ روحانی تجربہ کی یافت کے بعد شاہ ولی اللہؒ ایک بہت مقدس مشن کے لئے اپنے آپ کو کمربستہ پاتے ہیں جب کہ غزالیؒ ایک ایسے ہی تجربے سے گزرنے کے بعد صرف ذاتی نجات اور طمانیت قلب کے لئے وقف ہو کر رہ گئے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہؒ پیغمبرانہ رول کی تقلید میں اپنے کام کو انجام دینے لگ گئے جب کہ غزالیؒ صوفیاء کرام کی طرح صرف انفرادی نجات کا مقصد حاصل کرنے سے دلچسپی لینے لگے۔

> "Shah Wali Allah emerged from his spiritual experience to head a sacred mission, while Al-Ghazali conteded himself primiarily with his personal satisfaction. Shah Wali Allah's role tended to be prophetic, while Al-Ghazalis, tended to be largely mystic and saintly (۳۱)

فارابی ایک ایسا مسلم فلسفی ہے جس نے فلسفہ محض میں نام کمایا اور وہ اپنے ماورائی (Abstract) عقلی اپروچ کے معاملے میں ممتاز حیثیت کا حامل ہے۔ ماوردی اس کے برعکس سماجی اور سیاسی معاملات میں قانونی اپروچ کا علمبردار نظر آتا ہے جب کہ امام غزالیؒ ایک ایسی ہمہ جہت اور ہمہ گیر شخصیت کا نام ہے جس نے علم الکلام، فلسفہ اور قانون تینوں کو تصوف کے ساتھ ملا کر ایک منفرد مقام حاصل کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے امام غزالیؒ کو ان سب مفکرین کے مقابلے میں حجۃ اللہ البالغہ میں نہ صرف کافی سراہا ہے بلکہ ان کے اثرات کو اپنے فکر و عمل پر محیط قرار دیا ہے جس کا برملا اظہار حضرت شاہ صاحب مرحوم نے حجۃ اللہ البالغہ کے مقدمہ میں اس طرح کیا ہے۔-۳۲ (۳۲)

چنانچہ حضرت شاہ صاحب ایک جگہ فرماتے ہیں:

"ثم من بعدهم العلماء المجتهدون يعللون الاحكام بالمصالح و يفهمون معانيها ويخرجون للحكم المنصوص منا طامنا سبا لدفع ضرا وجبت نفع كما هو مبسوط كتهم و مذاهبهم، ثم اتى الغزالى والخطابى و ابن عبدالسلام وامثالهم. شكرالله مساعيهم. بنكت لطيفتة و تحقيقاتِ شريفتة نعم كما او جبت السنة هذه..."۔

یعنی "اور ان کے بعد مجتہدین احکام کے علل و مصالح برابر سمجھتے رہے اور ہر حکم صریح کی کوئی نہ کوئی علت خواہ وہ حصول نفع ہو یا دفع مضرت ضرور قرار دیتے رہے۔ جیسا کہ ان کی کتابوں میں مفصل مذکور ہے۔ پھر تو غزالی، خطابی اور ابن عبدالسلام وغیرہم نے عجیب لطائف و نکات اور عمدہ عمدہ تحقیقات بیان کیں، خدا ان کو ان کی سعی کا عوض دے..."۔(۳۳)

آگے امام غزالیؒ کے صوفیانہ کتابوں کا حوالہ دے کر فرماتے ہیں:

ومنها ان طالب الاحسان اذا اجتهد فى الطاعات وهويعرف وجه مشروعيتها و يقيدنقسه بالمحافظة على ارواحها و انوارها نفعه قليلها و كان البعد من ان يخبط خبا عشواء، و لهذا المعنے اعتنے

الامام الغزالی فی کتب السلوک بتعریف اسرار العبادات".

(۳۴)

یعنی "سوم یہ کہ طالب خیر جب نیکیوں میں انتہائی کوشش کرتا ہے اور وہ ان کے مشروع ہونے کی وجہ بھی بخوبی جانتا ہے اور ان کے تقاضوں اور لوازمات پر پوری طرح نگاہ رکھتا ہے تو وہ تھوڑی عبادت بھی اس کو بہت فائدہ دیتی ہے اور وہ اس کو خوب پکا ہو کر دیکھ بھال کرتا ہے، اندھا دھند نہیں چلتا اور اسی لئے امام غزالی نے کتب سلوک میں بڑی توجہ و اہتمام کے ساتھ لوگوں کو اسرارِ عبادات سے روشناس کرایا ہے"۔ (۳۵)

میرے خیال میں امام غزالیؒ اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے درمیان جو سب سے بڑا نقطہ اشتراک ہے وہ اسرار الدین کے علم کو عام کرنا ہے۔ امام غزالیؒ کی احیاء علوم الدین میں امام غزالی نے اس کام کو بحسن وخوبی انجام دیا اور اسی کی تقلید وتوسیع میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں اپنے علمی کمال کے ذریعے سے ایک نیا انداز پیدا کیا۔ "شریعت کے مقاصد، اسرار وحکم اور فقہ وحدیث کے مابین تطبیق و اختلافی مسائل اور اختلافی نقطہ ہائے نظر کے درمیان تطابق دینے میں شاہ ولی اللہ صاحب نے مجتہدانہ انداز اختیار کیا اور زندگی کے ہر میدان میں تجدیدی کارنامے انجام دیئے خواہ اس کا تعلق عقائد، عبادات، معاملات سے ہو، اجتماعی واخلاق تصوف و سلوک سے ہو، علم وتربیت سے ہو، سیاست و نظام حکمرانی سے ہو، فرق وملل ونحل سے ہو، انفرادی، سماجی یا گھریلو معاملات سے ہو، ہر ایک کا حل اور تشفی بخش جواب پیش کیا ہے"۔ (۳۶)

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی پوری فکر پر امام غزالیؒ کے اثرات محیط ہیں اور ایسا لگتا ہے کہ ان کے تجدیدی کارنامے کا ایجنڈا اصل میں امام غزالیؒ نے ہی متعین کیا تھا۔ اگرچہ حالات و واقعات کے لحاظ سے ان کے رول میں تفاوت بھی ہو اس لئے مولانا شبلیؒ کا یہ کہنا مبنی بر مبالغہ معلوم ہوتا ہے۔ "شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی نکتہ سنجیوں کے آگے غزالی، رازی اور ابن رشد کے کارنامے بھی ماند پڑ گئے"۔ (۳۷)

مولانا آزاد مرحوم نے شاہ ولی اللہ دہلویؒ کو حجۃ الاسلام کا لقب دیا ہے اور لکھا ہے:

''بایں ہمہ معلوم ہے کہ وہ جو دور آخر کے فاتح اور سلطان عصر ہونے کا مقام
تھا اور قطبیت وقت کا، وہ صرف حجتہ الاسلام شاہ ولی اللہؒ ہی کے لئے تھا اور
لوگ بھی بے کار نہ رہے مگر جو کام یہاں انجام پایا وہ صرف یہیں کے لئے
تھا''۔ (۳۸)

یاد رہے حجتہ الاسلام کا لقب دراصل امام غزالیؒ کو ان کے عظیم علمی اور فکری کارناموں کے اعتراف میں دیا گیا تھا جو انہوں نے مخالفین اسلام جماعتوں خاص طور پر باطنیہ اور فلاسفہ کے خلاف انجام دیئے تھے۔ ان کی کتاب حجتہ الحق اس سلسلے میں بڑی اہمیت کی حامل تھی۔ ابوالکلام آزاد نے حجتہ الاسلام کا لقب شاہ ولی اللہ دہلویؒ کو دے کر دراصل ان دونوں عظیم اسلامی شخصیات کے کارناموں کی مماثلت کا عندیہ سامنے لانے کی کوشش کی ہے۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے علم حدیث کو فلسفیانہ تشکیل نو کے انوکھے عمل سے گزارا اور اس کو اسرارالدین کے علم کا نام دیا۔ ان کے خیال کے مطابق یہ علم مشکل اور دقیق ہونے کے ساتھ ساتھ اسلام کے تمام علوم وفنون میں سب سے زیادہ عظیم اور جلیل نوعیت کا حامل ہے اور اس کے گہرے مطالعے سے شرعی احکام کے پیچھے رازہائے سربستہ کا سراغ لگانے سے اسلامی تعلیمات کی عظمت نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

''میرے نزدیک تمام فنونِ حدیث میں سب سے زیادہ دقیق اور سب کی جڑ
واصل اور سب سے بلند برتر اور تمام علوم شرعیہ سے بہتر اور منزلت میں اعلیٰ و
افضل اور قدر و قیمت میں سب سے بڑھ کر علم اسرار دین ہے جس میں احکام
کی حکمت اور ان کی لم اور خواصِ اعمال کے اسرار و نکات بیان ہوتے ہیں۔
بخدا یہ وہ علم ہے جس کو خدا نصیب کرے وہ فرض عبادات سے فراغ کے بعد
اپنے تمام عزیز اوقات اسی میں صرف کرے اور اس کو اپنا توشہ آخرت بنا لے
کیونکہ اس علم کی بدولت آدمی شریعت کے حقائق پر مطلع ہو جاتا ہے اور اس کو
ان اخبار شریعت سے وہ مناسبت پیدا ہو جاتی ہے جو صاحب عروض کو اشعار

سے منطقی کو براہین حکماء سے، نحوی کو کلام فصحاء سے اور اصولی کو تفریعات فقہاء سے ہوتی ہے۔ اسی علم کی وجہ سے انسان حاطب لیل اور غائض سیل ہونے سے محفوظ رہتا ہے" (۳۹) اور یہی وہ علم ہے جس کی ابتداء صحیح معنوں میں امام غزالیؒ نے کی ہے اور امام غزالیؒ اور خطابیؒ کے علاوہ اس میدان میں کوئی دوسرا اسلامی مفکر قدم رنجہ نہیں ہوا ہے۔

"Only men like Al-Ghazali have written on the subject." (۴۰)

دوسرے لفظوں میں کہا جا سکتا ہے یہاں تصوف و فقہ کو باہم سمو دیا گیا ہے اور اسلام کے فقہی نظام (جس کی بنیاد بہر صورت احادیث نبویؐ پر ہے) کی ایسی عارفانہ، دلنشین اور دل کو لگتی ہوئی ترجمانی کی گئی ہے جس سے داعیات محبت ابھرتے ہیں، دین سے وابستگی بڑھتی ہے اور ذوق و شوق کے کوائف تازہ ہوتے ہیں۔ ناممکن ہے کہ کوئی شخص غزالی کے ان شہ پاروں کا مطالعہ کرے اور بغیر کسی اثر پذیری کے گزر جائے۔ قلب و ذہن کی سلامتی البتہ شرط ہے"۔ (۴۱)

میں سمجھتا ہوں کہ صحیح اسلامی روحانیت اور تصوف دراصل مشکاۃ نبوتؐ سے روشنی حاصل کرنے کا نام ہے اور صوفیاء کرامؒ نے اتباعِ رسولؐ اور محبت رسولؐ کو اپنا مطمع نظر بنایا ہے۔ جس طرح ہمارے علماء اور محدثینؒ نے اطیعواللہ و اطیعوا الرسول کو اپنی تمام کاوشوں کا مرکز و محور بنایا ہے۔ بالکل اسی طرح صوفیاء کرام نے اتباع رسولؐ اور محبت رسولؐ کے اس قرآنی اصول: ان کنتم تحبون الله فاتّبِعونی یحببکم الله. کو اپنا مدعا و مقصد حیات قرار دیا ہے۔ چنانچہ امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

"اور اس حالت میں مجھ کو یقینی طور پر معلوم ہو گیا کہ صرف صوفیہ ہی خدا کے راستے پر چلنے والے ہیں۔ ان کے اخلاق سب سے بہتر ہیں، ان ہی کا راستہ صحیح ہے اور ظاہر و باطن میں ان کے تمام حرکات و سکنات چراغ نبوت کا پرتو ہیں جس سے بڑھ کر دنیا میں کوئی روشنی نہیں۔ اس لئے جو شخص ذوق سے اس کو حاصل نہیں کر سکتا، وہ صرف نبوت کے نام سے واقف ہے اور اس کی

حقیقت سے بے خبر ہے''۔(۴۲)

''اس اندازِ فکر اور اسلوب انشاء وتحریر کا انتہائی پسندیدہ نمونہ وہ ہے جو ابن عربی کی فصوص الحکم یا فتوحات میں پایا جاتا ہے اور نہایت متوازن اور معقول انداز وہ ہے جس کے غزالی حامل ہیں''۔غزالیؒ میں دوسرے وجودی صوفیہ کے مقابلہ میں توازن اس وجہ سے ہے کہ تصوف کی منزلیں طے کرنے سے پہلے یہ بہر حال ایک منجھے ہوئے عالم دین بلکہ سرخیل علماء تھے۔اس لئے انہوں نے تصوف کی جس شاخ کو اپنایا ہے قدرتاً وہ ان کے ذوق اعتدال کے خلاف نہیں ہوسکتی تھی''۔(۴۳)

چونکہ امام غزالیؒ دراصل صحیح معنوں میں مقاصد دین اور اسرار شریعت کے مشتاق رہے ہیں۔وہ علمی لحاظ سے ان تمام روحانی اور صوفیانہ مراحل اور مقامات سے گزرنے کے بعد بھی حدیث کے علم سے اپنے آپ کو کبھی بے نیاز نہ سمجھ سکے۔چنانچہ جب فخرالملک محرم ۵۰۰ھ میں ایک باطنی کے ہاتھ سے شہید ہوا تو امام صاحب نے عہدہ تدریس سے کنارہ کشی اختیار کر کے طوس میں خانہ نشینی اختیار کر لی اور گھر کے پاس ہی ایک مدرسہ اور خانقاہ کی بنیاد ڈالی اور ہمہ وقت ظاہری و باطنی دونوں علوم کی تلقین کرتے رہے۔البتہ امام صاحب چونکہ اثنائے تحصیل میں فن حدیث کی تکمیل نہیں کر پائے تھے۔اگرچہ انہوں نے ابوالفتح الحاکمی طوسی سے سنن ابی داؤد پڑھی تھی۔فقہاء کے ساتھ متفرق طور پر ہزاروں حدیثیں سنی تھیں اور ابو بکر احمد بن عمرو بن ابی عاصم شیبانی نے مولد رسولؐ پر جو کتاب لکھی تھی،اس کو امام صاحب نے شیخ ابوعبداللہ محمد بن احمد الخواری سے سنا تھا۔تاہم اب تک احادیث صحیحہ کا اصلی خزانہ ان کی نگاہوں سے چھپا ہوا تھا،اس لئے سب کے اخیر میں وہ اس طرف متوجہ ہوئے اور محدثین کی صحبت اختیار کی اور حافظ عمر بن ابی الحسن الرواسی طوسی کو اعزاز و اکرام کے ساتھ بلا کر ان سے صحیح بخاری اور صحیح مسلم سنی اور ابن عساکر کے بیان کے مطابق امام صاحب کی زندگی کا خاتمہ علم حدیث کی طرف توجہ،اہل حدیث کی صحبت اور صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے مطالعہ پر ہوا اور ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے اخیر عمر میں جب امام صاحب کو معلوم ہوا کہ صوفیوں کے طریقہ سے ان کا مقصد حاصل نہیں ہوسکتا تو انہوں نے احادیث سے

ہدایت حاصل کرنا چاہی اور بخاری و مسلم کے مطالعہ میں مصروف رہنے لگے اور اسی حالت میں انہوں نے وفات پائی۔ (۴۴)

چنانچہ غزالی نے بھی اسرار دین کے اس علم کو پروان چڑھایا جو آگے چل کر شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے ہاں تکمیل کو پہنچا۔ مثلاً جب غزالی مسائل نماز کا ذکر کرتا ہے تو صرف اس پر اکتفاء نہیں کرتا ہے کہ اس کے متعلقات ظاہر کی تائید میں قرآن و حدیث کی تصریحات پیش کر دیں۔ بلکہ اس سے بڑھ کر وہ بتا دیتے ہیں کہ نماز کی روح اور اصل کیا ہے؟ اس میں خضوع و خشوع تضرع کا کیا درجہ ہے اور غفلت و سہو کس درجہ مضر ہے۔ پھر یہ بتاتے ہیں کہ ہمارے اسلاف جب نماز پڑھتے تھے تو ان پر شوق و محویت یا خوف و خشیت الٰہی کا کس قدر غلبہ و استیلاء ہوتا تھا۔

صدقات کی بحث میں وہ صرف یہ نہیں بتاتے ہیں کہ ان کی حیثیت کیا ہے۔ کن حالات میں کن کن لوگوں پر یہ فرض ہیں اور کہا کہاں اور کن کن صورتوں میں مستحب ہیں ان کا محل و مصرف کیا ہے۔ کہ یہ سب بحثیں خالص فقہی انداز کی ہیں۔ ان کا اصل موضوع یہ ہے کہ صدقات سے کس طرح ایک مکمل عبادت کا کام لیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ان کے ہاں اس سلسلہ میں یہ بحث زیادہ اہم ہے کہ سر و اظہار میں سے کون صورت ایسی ہے جو زیادہ اخلاص و احسان کے نقوش کو ابھارنے والی ہے۔ دونوں کے دلائل کیا ہیں؟ اور کس دلیل میں باطن و قلب کے نقطہ نظر سے زیادہ وزن ہے؟ اس کے پہلو بہ پہلو پھر یہ اسلاف کے طرزِ عمل کی ایسی مثالیں پیش کرتے ہیں جو نہایت درجہ دل نشین موثر اور ایمان آفرین ہیں۔

یہاں پر ایک اہم نکتہ کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ اگر فقہ کو پورے نظام دین کا متبادل قرار دیا جائے اور احادیث نبویؐ میں جو تزکیہ اور تصفیہ پیدا کرنے کی صلاحیت موجود ہے، اس کی طرف دھیان نہ دیا جائے پھر دین صرف بے جان معلومات اور علم الکلام کی موشگافیوں کا مجموعہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ احادیث اور فقہ، یا دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں دینیات اور روحانیت کے درمیان رشتہ ہمیشہ قائم رہنا چاہئے۔ شاید اسی لئے امام غزالیؒ نے فقہ میں تصوف کو سمو دیا کیونکہ ''امام اس نکتہ جان فزا سے خوب آگاہ ہیں کہ فقہ و قانون میں اگر متصوفانہ عنصر معدوم ہو جائے تو پھر اس میں وہ زندگی، وہ روحانیت اور وہ معنویت باقی نہیں رہتی جو مقصودِ اسلام ہے

بلکہ پھر قانون و فقہ میں ایک انداز کا جمود پیدا ہو جاتا ہے۔ ایک طرح کی تنگ نظرانہ ذہنیت ابھر آتی ہے اور یہ سارا کارخانہ ہی بے جان اور ٹھس ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہی نہیں، پھر اس میں تفریع اور حیل ایسی برائیاں پیدا ہونی شروع ہو جاتی ہیں جو کہ دنیاوی قانون کا خاصہ تو ہیں دینی کا نہیں۔ اسی طرح اگر تصوف کو قیدِ شریعت میں محصور نہ رکھا جائے اور اس کی فقہی و دینی حدود کی تعین نہ کی جائے تو یہ تصوف بے راہ روی، الحاد اور زندقہ کے راستہ پر ہو لیتا ہے اور بجائے اس کے کہ سالک میں ایمان و اخلاص کے جذبوں کو ابھارے، الٹا گمراہی و ضلالت کا باعث ثابت ہوتا ہے۔ گویا فقہ و تصوف میں تعلق و رشتہ کی وہی نوعیت ہے جو جسم و روح میں ہے۔ اگر فقہ کے احکام و مسائل میں یہ روح جاری و ساری ہے تو جسم کا ڈھانچہ بھی قائم ہے اور یہ روح نہیں ہے تو پھر یہ ڈھانچہ بھی قائم ہے اور یہ روح نہیں ہے تو پھر یہ ڈھانچہ نہیں لاش ہے"۔ (۴۵)

شاہ ولی اللہ دہلویؒ قدم قدم پر امام غزالیؒ سے متاثر نظر آتے ہیں۔ خاص طور پر تصوف کے معاملے میں جن دو برگزیدہ صوفیوں سے شاہ صاحب مرحوم متاثر ہیں، وہ امام غزالیؒ اور شیخ محی الدین ابن عربیؒ ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ ان کا تصوف دراصل امام غزالیؒ اور ابن عربیؒ کے نظام فکر کی توسیع ہے۔ چونکہ تصوف میں امام غزالیؒ کا مقام اس قدر اعلیٰ و ارفع ہے کہ اس کو بعض لوگوں نے بعد میں آنے والے صوفیاء کا منبع و مرجع قرار دیا ہے۔ غزالیؒ نے جس طرح پہلی بار تصوف کو دینیات اور مسلم فلسفہ کا جزو لاینفک بنا دیا اس سے کسی ذی علم کو انکار نہیں۔ اگرچہ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک غزالی کا سب سے بڑا جرم یہی تھا کہ اس نے کلام کو اسلامی الٰہیات کا حصہ بنا دیا۔ اسی بات کی طرف ہرمن سن نے بھی اس طرح اشارہ کیا ہے کہ شاہ ولیؒ نے دراصل امام غزالیؒ کے صوفیانہ افکار کو اور وسیع کیا اور اپنے دامن کو سابقہ روایاتِ تصوف سے بھر دیا۔

> "In any particular field to which he addressed himself, Shah Wali Allah Clearly building on the tradition, so that one can understand his sufism as extending the ideas of Al-Ghazali. (iiii) and Ibn-Al 'Arabi...". (۴۶)

یہ ٹھیک ہے کہ امام غزالی کے اثرات گہرے طور پر شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے تصوف پر مرتب

ہوئے ہیں۔ مگر جہاں تک علم الکلام کا تعلق ہے، وہاں شاہ ولی اللہ دہلوی اس لحاظ سے ممتاز نظر آ رہے ہیں کہ انہوں نے غزالی کی طرح صرف فلسفہ پر تنقید کو منطقی انجام تک پہنچایا بلکہ اپنے کارناموں کے ذریعے سے امام غزالیؒ اور رازیؒ کے کام کی توسیع ہی نہیں کی بلکہ ایک نیا اور اچھوتا علم الکلام ترکیب دیا۔ انہوں نے صرف عقائد تک ہی اپنے سابقہ متکلمین کی طرح اپنے آپ کو محدود نہیں رکھا بلکہ شریعت کے اعجاز کے علاوہ قضا، قدر، قدامت قرآن، ذات و صفاتِ الٰہی وغیرہ قدیم تصورات متکلمین کو ایک نئی ہمہ جہتی تعبیر و تشریح سے ہمکنار کیا۔ (۴۷)

شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے مصالحِ مرسلہ کی ایک بہت اچھی تعریف بیان کی ہے اور یہ اصطلاح اس کے فکر و خیال میں ایک بنیادی حیثیت کی حامل اصطلاح ہے۔ یہ دراصل اس فطری نظام کی عکاس اصطلاح ہے، جس کو شرعی نظام بھی بروئے کار لانا چاہتا ہے۔ اگر چہ اس اصطلاح کو مالکی فقہ میں پبلک انٹرسٹ (مفاد عامہ) کے معانی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مگر غزالیؒ نے اس اصطلاح کو وسیع ترین مفاہیم میں استعمال کیا ہے جن کے مطابق مصالحِ شریعت کے اس پورے سلسلہ کو محیط ہے، جس میں زندگی، خاندان، عقل اور ملکیت وغیرہ کا تحفظ شامل ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی امام غزالیؒ سے متاثر ہو کر اس اصطلاح کو المصالحہ الکلیہ کے معانی میں سامنے لائے ہیں۔

> "Al-Ghazzali recognized both this narrower sense of the term and a broader concept of maslaha as furthering the ultimate purpose of the Shariah in the maintenance of religion life, reason and property. For Shah Wali Allah the term maslaha conveys yet a broader sense of the intended benifit or salutory purpose of the divine injunctions. At the highest level, this beneficial interst consists of fulfilling the one great universal purpose (Al-maslaha Al-Kulliyya) of the cosmic order." (۴۸)

روزہ کا ذکر کرتے ہیں تو اس کی روح و فلسفہ پر زیادہ زور دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ

جہاں کھانے پینے یا جنسی فعل سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، وہاں جھوٹ، غیبت اور ریا سے بھی اس کی حقیقت متاثر ہوتی ہے اور برائیوں اور معصیتوں سے بھی اس کی صحت و اثر آفرینیوں میں فرق آتا ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ عبادات میں معانی باطنہ کی نزاکتوں کا خیال رکھنا ظواہر کی رعایت سے کہیں زیادہ اہم ہے۔ کیونکہ عبادات تو عبادت ہی باطن و روح کی کیفیات سے ہیں۔ اسی طرح حج کی تفصیلات پر جب گفتگو کرتے ہیں تو ایسے پیارے انداز میں کہ شوق، محبت اور وارفتگی کا سماں پیدا ہو جاتا ہے۔ غزالی حج کو کوچہ یار میں حاضری قرار دیتے ہیں اور بجا طور پر کہتے ہیں کہ کوئے یار میں حاضری کے وقت جس ادب، جس شوق اور جس بے قراری کا ایک عاشق صادق کو سامنا کرنا پڑتا ہے، بالکل انہی کیفیات کا استحضار ان دیار میں حاجی کے لئے ضروری ہے۔ (۴۹)

اب دیکھئے شاہ ولی اللہ دہلویؒ امام غزالی ہی کی طرح ان اہم عبادات پر بات کرتے ہوئے ان کے اندر چھپے ہوئے فلسفہ کو بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ نماز کے بارے میں فرماتے ہیں:

> ''واضح ہو کہ نماز میں تین چیزیں اصل ہیں۔ ایک یہ کہ دل سے اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکنا، دوسرے زبان سے اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا، تیسرے جسم سے اللہ تعالیٰ کی غایت درتعظیم کرنا۔ یہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کا اجزاء نماز ہونے میں تمام امتوں کا اتفاق ہے''۔ (۵۰)

فلسفہ زکوٰۃ بیان کرتے ہوئے بھی غزالیؒ کی طرح فرماتے ہیں:

> ''واضح ہو کہ زکوٰۃ میں سب سے زیادہ جس کی رعایت کی گئی ہے وہ دو مصلحتیں ہیں، ان میں سے ایک مصلحت انجام کار تہذیب نفس کرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ نفوس کے اندر بخل پایا جاتا ہے اور بخل اخلاق میں بدترین عادت ہے جو آخرت کے اندر نہایت ضرر رساں ہے اور جب بخیل آدمی مرجاتا ہے تو اس کا دل مال کے ساتھ الجھا رہتا ہے اور اس وجہ سے وہ عذاب میں مبتلا رہتا ہے اور جو زکوٰۃ کا عادی ہو جاتا ہے اور بخل کو اپنے نفس سے دور کر دیتا ہے تو وہ

اس کے لئے نافع ہے اور آخرت میں خدا تعالیٰ کی فرماں برداری کے بعد تمام اخلاق میں سب سے زیادہ نافع دل کی سخاوت ہے...سخاوت کی اصل شاہ صاحب کے نزدیک یہ ہے کہ ملکیت بہیمیت پر غالب آ جائے اور ملکیت اس پر حاکم ہو جائے اور بہیمیت ملکیت کے رنگ میں رنگین ہو کر اس کا حکم قبول کرنے لگے۔ دوسری حکمت کا بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ شہر سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ شہر میں ناتوان اور حاجت مند ضرور ہوتے ہیں۔ سہی اگر فقراء و حاجتمندوں کے ساتھ ہمدردی کا طریقہ لوگوں میں نہ ہوتو وہ ہلاک ہو جائیں اور بھوکے مر جائیں وغیرہ وغیرہ۔ (۵۱)

روزہ کی حکمت بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں چونکہ قوت بہیمی کی شدت قوت ملکی کے احکام ظاہر ہونے سے مانع تھی اس واسطے اس کا مغلوب کرنا ضروری ہوتا اور چونکہ اس کی شدت اور جوش کا باعث کھانا پینا اور لذائذ شہوانیہ میں منہمک ہونا تھا اور اس انہاک کا وہ اثر ہوتا ہے جو شکم سیر کھانے پینے کا بھی نہیں ہوتا۔ اسی واسطے ضروری ہوا کہ اس کے مغلوب کرنے کا طریق ان اسباب میں کمی کرنے سے ہو...''۔(ص ۱۵۵، حوالہ سابقہ)

حج کی حکمتوں کا ذکر کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ: حج کے اندر جن مصلحتوں کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ چند امور ہیں۔ از انجملہ تعظیم بیت اللہ ہے کیونکہ وہ شعائر الٰہی میں سے ہے اور اس کی تعظیم خدا تعالیٰ کی تعظیم ہے اور از انجملہ اجتماع کے معنی ثابت کرنا ہے کیونکہ ہر دولت اور ملت کے لئے ایک اجتماع کا دن ہوتا ہے جس میں ادنیٰ اور اعلیٰ سب جمع ہوتے ہیں تا کہ ایک دوسرے کی معرفت حاصل کریں''۔ (۵۲)

امام غزالیؒ نے جن تین امور میں اسلامی عقائد کی خلاف ورزی کی پاداش میں فلاسفہ کو کافر قرار دیا تھا ان میں ایک اللہ کے جزئیات کے علم کا انکار تھا۔ چنانچہ فلاسفہ اسلام، فارابی اور ابن سینا اگرچہ اللہ تعالیٰ کے عالم الکلیات ہونے پر یقین رکھتے تھے مگر اللہ کے عالم جزئیات ہونے کی اس طرح تاویل کرتے تھے کہ اس کا منطقی نتیجہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے جزئیات کے علم سے انکار کی صورت میں نکلتا تھا۔

چنانچہ غزالی تہافتہ الفلاسفہ کے مسئلہ نمبر ۱۱ میں باب باندھ دیتے ہیں اور اس کا عنوان اس طرح قائم کرتے ہیں۔

"ان فلسفیوں کے قصور استدلال کے بیان میں جو سمجھتے ہیں کہ اول اپنے غیر کو جانتا ہے اور انواع واجناس کو نبوع کلی جانتا ہے"۔ (۵۳)

شاہ ولی اللہ دہلویؒ اس موضوع پر بات کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "خدا کی حیات ہماری حیات و زندگی کی طرح نہیں۔ اس کا دیکھنا ہمارے دیکھنے کی طرح نہیں، اس کی قدرت ہماری قدرت کے مثل نہیں..."۔ مثلاً یہ کہا جائے کہ وہ بارش کے قطروں کی تعداد اور ریگستانوں کے ریت کے ذرات کا شمار اور تمام درختوں کے پتوں اور سب جانداروں کے سانسوں کی گنتی جانتا ہے اور اندھیری رات میں بھی چیونٹی تک کی چال کو دیکھتا اور بند کمروں میں لحافوں کے نیچے جو گھر گھڑاہٹ یا کھسر پھسر ہوتی ہے اس کو بھی سنتا ہے اور اسی طرح کی باتیں"۔ (۵۴)

سر سید احمد خان مرحوم اس سلسلے میں غزالیؒ کے خیالات کا خلاصہ کچھ اس طرح پیش کرتے ہیں جو فلسفیوں کے بارے میں بیان کرتے ہیں۔ "ان کا یہ کہنا کہ خدا تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے، جزئیات کا علم نہیں ہے"۔ (۵۵)

غزالی نے فلاسفہ کے ان خیالات کو موجب کفر قرار دیا ہے "جن کے مطابق حشر اجساد کا نہیں بلکہ ارواح کا ہوگا۔ ارواح عود نہیں کریں گے دوزخ و جنت حور وقصور وغیرہ جسمانی نہیں بلکہ یہ چیزیں صرف روحانی ہیں"۔ جو جسمانی عذاب وثواب سے اعلیٰ وارفع ہیں۔ چنانچہ یہ عنوان قائم کرنے کے بعد فلاسفہ کے خیالات کا خلاصہ اس طرح پیش کرتے ہیں:

"شریعت میں عذاب وثواب کی حسی مثالیں جو دی گئی تو ان سے مراد محض تمثیلات ہیں کیونکہ عوام کی کمزور سمجھ ان مثالوں کے بغیر حقائق کا ادراک نہیں کرسکتی اور اسی لئے یہ مثالیں دی گئی ہیں۔ ورنہ روحانی لذات ان حقیر جسمانی لذات سے بدرجہا رفیع و بلند ہیں"۔ غزالی فلاسفہ کے جواب میں فرماتے ہیں: "ہم کہتے ہیں کہ بے شک ان میں سے اکثر باتیں وہ ہیں جو شریعت اسلامیہ سے متصادم نہیں کیونکہ ہم اس امر کا انکار نہیں کرتے کہ آخرت میں

انواع و اقسام کی لذتیں ہیں جو محسوسات کی لذتوں سے بہت ارفع و اعلیٰ ہیں اور نہ ہم جسم سے مفارقت کے بعد روح کی بقاء کے منکر ہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ ان تمام باتوں کو ہم صرف شریعت کے توسط ہی سے جان سکتے ہیں۔ اس میں معاد کا ذکر آ چکا ہے اور معاد بغیر بقا روح کے ممکن نہیں۔ ہم فلسفیوں کے صرف اس دعویٰ کے مخالف ہیں کہ اس کی معرفت عقلی قیاس آرائیوں سے ہو سکتی ہے"۔ (۵۶)

اس کے بعد غزالی فرماتے ہیں: فلاسفہ کی جو باتیں مخالف شرع ہیں وہ درج ذیل ہیں:

حشر بالاجساد کا انکار جہنم میں آرام جسمانیہ کا انکار جنت میں لذاتِ جسمانیہ کا انکار۔

جنت و دوزخ کا انکار جس کی توصیف قرآن مجید میں کی گئی ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ آخرت میں دونوں قسم کی سعادت یا شقاوت یعنی روحانی و جسمانی کے اجتماع سے بھلا کون سا امر مانع ہے؟ خدا تعالیٰ کا یہ قول کہ "فلا تعلم نفس ما اخفی لہم من قرۃ اعین"۔ (یعنی کوئی شخص نہیں جانتا کہ ان نیک بندوں کے لئے آخرت میں کیا آنکھوں کی ٹھنڈک پوشیدہ رکھی گئی ہے) سے مطلب یہ ہے کہ ان تمام نعمتوں سے مجموعی طور پر کوئی بھی واقف نہیں ہے..."۔(۵۷)

غزالی فرماتے ہیں کہ آخرت میں جن باتوں کا وعدہ کیا گیا ہے وہ قدرت خداوندی سے محال نہیں ہیں۔ اس لئے ان آیتوں کے ظاہری کلام ہی کے مطابق معنی لینا لازم ہے۔

سر سید احمد خان فلاسفہ کے خیالات کو غزالیؒ کی زبان میں مختصراً اس طرح بیان کرتا ہے۔

"ان کا یہ کہنا کہ اجساد محشور نہیں ہوں گے اور ثواب یا عذاب روح مجردہ کو ہوگا اور عذاب روحانی ہوگا نہ جسمانی"۔ (۵۸)

چنانچہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ امام غزالیؒ کے معاد سے متعلق تصورات کو زیادہ وضاحت کے

ساتھ حجتہ اللہ البالغہ میں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ امام غزالیؒ نے عذاب قبر کے باب میں مختلف مقامات کی صورت بہت اچھی طرح بیان کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث کے ظاہری معنی تو صحیح ہیں لیکن ان کے اسرار معلوم نہ ہوں اور اصل حقیقت کا علم نہ ہو تو اسے ان کو ظاہری معنوں کا انکار نہیں کرنا چاہئے بلکہ سچا جان کر تسلیم کر لینا چاہئے کیونکہ یہی ایمان کا ادنیٰ درجہ ہے۔ اگر کوئی یوں کہے کہ ہم نے کافر کی قبر کو بارہا کھول کر دیکھا اور عرصہ تک اس کی لاش کو بھی قبر میں پڑے دیکھا۔ لیکن یہ چیزیں (یعنی ان پر ثواب و عذاب تو نہیں دیکھا) پھر خلاف مشاہدہ چیز کی کیسے تصدیق کی جائے تو اس کا جواب یوں ہے کہ انسان کے ہر ایسی باتوں کی تصدیق کرنے میں تین حال ہیں۔ پہلا حال جو کہ سب سے زیادہ واضح صحیح اور قابل تسلیم ہے، وہ یہ ہے کہ یہ سب باتیں اپنی جگہ موجود ہیں، بے شک اس کو سانپ اور اژدہا ڈس رہا ہے، لیکن تجھ کو آنکھوں سے دکھائی نہیں دیتا۔

کیونکہ ملکوتی امور کے دیکھنے کی ان آنکھوں میں صلاحیت ہی نہیں اور جو چیز بھی آخرت سے تعلق رکھتی ہے وہ ملکوتی ہے۔ دوسرا حال یہ ہے کہ سونے والے کی حالت تو تم کو یاد ہوگی کہ وہ خواب میں سانپ کو ڈستے دیکھتا ہے اور اس کی تکلیف وایذاء بھی اس کو محسوس ہوتی ہے جس طرح جاگتے کو محسوس ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ تم اس کو چیختے ہوئے اور ماتھے پر پسینہ آتے ہوئے دیکھتے ہو اور کبھی وہ اپنی جگہ سے اچھل بھی پڑتا ہے۔ یہ سب باتیں وہی دیکھتا اور محسوس کرتا ہے۔ لیکن ظاہر میں تم اس کو وہیں خاموش پڑا دیکھتے ہو نہ اس کے اردگرد سانپ دکھائی دیتے ہیں نہ بچھو حالانکہ اس کے لحاظ سے سانپ بھی اس کے پاس موجود ہیں اور بچھو بھی اور تکلیف بھی اسے برابر محسوس ہو رہی ہے۔ لیکن یہ سب باتیں تمہارے لحاظ سے مشاہدہ سے باہر ہیں اور جب سزا و عذاب دراصل ڈسنے کی تکلیف سے ہوتا ہے تو پھر خیالی سانپ ہونے یا حقیقی سانپ ہونے سے (اس میں) کیا فرق پڑتا ہے۔ تیسرا حال یہ ہے کہ تم خوب جانتے ہو کہ سانپ بذاتِ خود کچھ تکلیف وضرر نہیں دیتا بلکہ جس چیز سے تم کو درد و تکلیف پہنچتی ہے وہ اس کا زہر ہے، پھر زہر بھی بذات خود کچھ (باعث) تکلیف نہیں بلکہ اس سے جو اثر حاصل ہوتا ہے دراصل وہی (باعث) تکلیف ہے تو اگر سوائے زہر کے چاہے کسی اور چیز سے یہ اثر حاصل ہو تو وہ بھی ایک قسم کی

تکلیف وعذاب ہوگا جواس سے کسی طرح کم نہ ہوگا۔ لیکن اس عذاب (کی تکلیف) کو بغیر ایسے سبب کی طرف نسبت دیتے بیان نہ کرسکو گے جس سے عام طور پر اسی قسم کی تکلیف محسوس ہوتی ہے"۔ (٦٠)

یہاں امام غزالیؒ کی اس پوری عبارت کونقل کر کے مختلف نتائج تک پہنچنے کا عمل اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ شاہ صاحب نے فلاسفہ کے مقابلے میں غزالی کے خیالات کو ہی ترجیح دی ہے اور ایک طرح سے حشر ارواح کے مقابلے میں حشر بالا جساد والے عقیدے کو پوری طرح سے واضح کیا ہے۔

رسول اللہ کی حدیث کہ ہر ایک جو پیدا ہوتا ہے فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے، پھر اس کے والدین اس کو یہودی یا عیسائی یا مجوسی بنا لیتے ہیں"۔ (٦١)

چنانچہ غزالی کل مولود یولد علی الفطرة والی حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"میں نے دیکھا کہ نصاریٰ کے بچوں کی نشو ونما دین نصرانی پر ہی ہوتی ہے اور یہود کے بچوں کی نشو ونما یہودیت پر ہوتی ہے اور مسلمانوں کے بچوں کی نشو و نما اسلام پر ہوتی ہے۔ میں نے وہ حدیث بھی سنی ہوئی تھی جو رسول خدا سے بدیں مضمون مروی ہے کہ جو بچہ پیدا ہوتا ہے، فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اس کو یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا لیتے ہیں۔ بس میرے دل میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ حقیقت فطرت اصلی اور حقیقت ان عقائد کی جو تقلید والدین یا استاد عارض ہوتے ہیں، معلوم کروں اور ان تقلیدات میں تمیز کروں جن کی ابتداء امور تلقینات سے ہوتی ہے اور جن کی وجہ سے تمیز حق و باطل میں اختلاف ہوتے ہیں"۔ (٦٢)

شاہ ولی اللہ دہلویؒ اس فطرت کے موضوع پر بات کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"واضح ہو کہ افراد کی سعادت (بہتری) یہی ہے کہ ان میں نوع کے احکام

پورے پورے پائے جائیں اور ان کا مادہ ان سے گریز بھی نہ کرے اور نہ کوئی
کمی چھوڑے کہ اس کے بعض نوعی خواص ظاہر نہ ہوسکیں اور اسی لئے آپ
افراد نوع کی سعادت اور شقاوت میں مختلف الحال پاتے ہیں اور جہاں تک وہ
افراد اپنی نوع کے مقتضاء کے موافق رہتے ہیں ان کو تکلیف نہیں پہنچتی، لیکن
ان افراد کی فطرت کبھی عارضی اسباب کی وجہ سے متغیر ہو جاتی ہے۔ جیسے ورم
وغیرہ۔ آنحضرتؐ کے اس قول میں اسی طرف اشارہ ہے: ''پھر اس (بچہ) کو
ماں باپ اسے یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں''۔ (۶۳)

اس طرح شاہ صاحب مرحوم ''فطرت اللہ سے اصول بروائم بطور کلیات'' مراد لیتے ہیں نہ
کہ ان کے فروع و حدود۔ دراصل یہی وہ دین ہے جو اختلاف ازمنہ سے بدل نہیں سکتا۔ (۶۴)
دراصل اس بات کی طرف امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں بھی اشارہ کیا ہے کہ فطرت
سے مراد توحید و معرفت الٰہی ہے کیونکہ باعتبار جبلیت صلاحیت ادراکِ توحید ہر ایک قلب میں
موجود ہے۔

حجتہ اللہ البالغہ کو بعض لوگوں نے علم حدیث کی اہم کتاب بھی قرار دیا ہے۔ جیسے شاہ
عبدالعزیز نے فرمایا ہے کہ حدیث کے علم کے اسرار و رموز کو خوبصورتی کے ساتھ بیان کرنے میں
حجتہ اللہ البالغہ سب سے بہترین مجموعہ ہے۔ اگرچہ ہمارے پاس اس طرح کے بعض نمونے امام
غزالیؒ کی احیاء علوم الدین اور شیخ عزالدین عبدالسلام الشامی کی القواعد الکبریٰ میں نظر آتے ہیں۔
مگر حجتہ اللہ البالغہ کے مقابلے میں وہ بہت کم اہمیت کے حامل ہیں۔ (۶۵)

(G. N. Jalbani, Teachings of Hazrat Shah Wali Allah Muhaddis Dehlavi, Kitab Bhavan, New Delhi. P-45)

مولانا مناظر احسن گیلانی نے لکھا ہے ''...پھر خصوصیت کے ساتھ'' علم اسرار الدین'' کے
سلسلہ میں حدیث اور فقہ کے تقریباً تمام ابواب میں جن حقائق و رموز کو انہوں نے بے نقاب کیا
ہے۔ اس باب میں واقعہ یہ ہے کہ ان کے اس دعویٰ کی کوئی تردید نہیں کرسکتا کہ

''حدیث کے اسرار اور اسلامی احکام وقوانین کی مصلحتیں اور ترغیبات کی حکمت اور وہ ساری باتیں جو پیغمبر خداؐ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے ہیں اور جن کی آپ نے تعلیم دی ہے، ان سب کے اسرار و رموز کو بیان کرنا دراصل ایک مستقل فن ہے۔ اس فقیر سے پہلے جتنی پختہ بات میں نے کہی ہے کسی سے یہ نہ بن آیا...''۔(٦٦)

مولانا ابوالحسن ندویؒ لکھتے ہیں:

''اسلامی مسائل کی حکیمانہ توجیہہ وتشریح اور تطبیق عقل ونقل اگرچہ بارھویں صدی کے عالم کے لئے بالکل نیا موضوع نہیں تھا۔ خود شاہ صاحبؒ نے حجتہ اللہ کے مقدمہ میں امام غزالیؒ خطابی اور شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام کا نام لیا ہے جنہوں نے احکام شرعی کے حکم و مصالح بیان کئے ہیں، لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان بزرگوں نے جو کچھ لکھا اس کی حیثیت اشارات و نکات سے زیادہ نہیں ہے۔ اسلام کے پورے نظام شرعی کی حکیمانہ تشریح ہمیں شاہ صاحب سے پہلے نہیں ملتی، اس اہتمام وسعت اور جامعیت کے ساتھ اس موضوع پر ہمارے علم میں حجتہ اللہ البالغہ پہلی تصنیف ہے اور پھر اس کے اکثر ابواب ومضامین بالکل نئے ہیں اور فلسفہ، علم الکلام، قرآن و حدیث، تصوف اور ذاتی غور و مشاہدہ اور قوتِ استدلال کی آمیزش شاہ صاحبؒ ہی کا حق ہے''۔(٦٧)

عرفان حبیب اور ان کے قبیل کے لوگ نہ صرف شیخ احمد سرہندیؒ کے کارناموں سے انکاری ہیں بلکہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے اہم رول کو سیاست کاری کرنے والوں کی کارستانی قرار دے کر اس کی اہمیت سے منکر نظر آ رہے ہیں۔

یوحنن فریڈمن نے ان اعتراضات کا معقول جواب دیا ہے۔ دیکھئے:(٦٨)

Yohanan Friedman, Shaykh Ahmad Sirhindi, An Out line of His Thought and a Study of his

image in the eyes of Posterity, MC gill University, Institute of Islamic studies, MC gill-Queens' University press Mornteal and London, 1971, pp-109-111)

ابن تیمیہؒ کا خیال ہے کہ امام غزالیؒ نے اپنی بہت ساری کتابوں میں اس نور کا ذکر کیا ہے، جن کو وہ نورِ الٰہی کہتا ہے جس کا اعتقاد ہے کہ ریاضت کے بعد عبادت گزاروں کو وہ حاصل ہو جاتا ہے اور جس کے بعد وہ شرائع کو بھی اسی نور کی روشنی میں جانچ سکتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ کے مطابق غزالی اس طرح کے اعتقاد کا اس لئے حامل بن گیا تھا کیونکہ اس نے متکلمین اور فلاسفہ کے طریق کار میں اضطراب اور بے چینی کے علاوہ جب کچھ حاصل نہیں کیا اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے صدق طلب اور ہوشیاری کے بدلے میں ایمان کامل عطا کیا۔ جس طرح وہ خود بیان کرتا ہے۔ اور وہ وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مشائخ اور صوفیاء فلسفیوں اور متکلمین کے مقابلے میں زیادہ حق و صداقت کے قریب ہیں مگر ابن تیمیہؒ کے نزدیک غزالیؒ تک میراث نبویؐ کا وہ حصہ نہیں پہنچ سکا جو خواص امت کے پاس علوم و احوال کی صورت میں موجود ہے اور نہ ہی اس کے پاس ان سابقون الاولون کا وہ حال ان کی عبادت اور علم کا منتقل ہو سکا، جس کے ذریعے سے وہ علمی مکاشفات اور معاملات عبادیہ کے اس عظیم درجے تک پہنچ سکے تھے، جہاں تک یہ صوفیاء بھی نہ پہنچ سکے۔ یہی وجہ تھی کہ امام غزالیؒ نے سمجھا کہ دین کے یہ ثمرات صوفیاء کے طریقے سے ہی اس کو حاصل ہو سکیں گے۔ کیونکہ اس کے پاس ان کے طرز عمل کے علاوہ اور کوئی نمونہ عمل نہیں تھا اور قلت علم اور فلاسفہ اور متکلمین سے جو شبہات اور سلوک اس کو تقلید کی صورت میں وراثت میں ملے تھے، یہ سب چیزیں اس کے اور طریق سنت نبویہؐ کے درمیان میں حائل ہو گئی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بعض اوقات اس طریق علم کی مخالفت بھی کرتا رہا ہے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ اس نے چونکہ فلاسفہ اور متکلمین کے علوم حاصل کئے تھے اور اس طرح غیر محسوس طریقے پر اس کے عقائد پر بھی ان کے اثرات مرتب ہوئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ غزالی پر اتباع رسالتؐ کا معاملہ واضح نہ ہو سکا اور وہ اس معاملے میں پردے میں رہا۔ حالانکہ اس کا یہ موقف علم پر مبنی نہ تھا بلکہ فلسفہ اور علم الکلام کے عقائد کا مرہونِ منت تھا۔ چنانچہ سلف صالحین کا قول ہے "العلم بالکلام ھو الجھل"، یعنی علم

الکلام پر جو علم مبنی ہو وہ جہالت پر دال ہے۔ اور جس طرح ابو یوسف نے فرمایا: "مــن طــلــب العلم بالكلام تزندق". یعنی جو کوئی بھی علم الکلام سے علم حاصل کرنا چاہے وہ زندقہ کا شکار ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ایک ایسا طبقہ سامنے آیا ہے جو غزالی کی فضیلت اور دیانت کا معتقد تھا۔ وہ غزالیؒ کی ان کتابوں کو غزالی کی طرف نسبت کرنے سے منع کرتے رہے ہیں۔ چنانچہ مشہور فقیہ ابو محمد عبدالسلام (یعنی عزالدین ولقب سلطان العلماء)، نے لکھا ہے کہ "بــدایة الهــدایة" غزالی کی تصنیف نہیں تھی۔ اور یہ اعلان کیا کہ یہ کتاب غزالیؒ کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ اسی طرح سے غزالیؒ کی دوسری کتاب "المـضنون به علی غیر اهله" کے بارے میں علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ غزالی نے نہیں لکھی ہے۔ مگر جیسا کہ جاننے والے جانتے ہیں کہ یہ سب کتابیں غزالی نے لکھی ہیں اور ان میں موجود مضامین بھی انہیں کے تحریر کردہ ہیں کیونکہ وہ غزالی کے کلام کو اچھی طرح پہچان سکتے ہیں اور اس کی مشابہت کو بھی خوب جانتے ہیں۔ دراصل معاملہ یہ تھا کہ وہ اور اس جیسے لوگ مضطرب اور پریشان تھے اور کسی ایک بات پر ان کو ثبات حاصل نہ تھا۔ کیونکہ گو ان لوگوں کے پاس ذہانت اور طلب کا وافر سامان موجود تھا جس کی وجہ سے وہ خاصۃ الخلق یعنی صوفیاء کے طریقے کی طرف سفر کر سکتے تھے مگر ان کے لئے اس خاص راستے کی طرف جانے کا راستہ نہیں تھا جو اس امت کے خاصان کا راستہ تھا، جس کو ان پاکبازوں نے رسول اللہؐ سے علم اور ایمان کی صورت میں حاصل کیا تھا۔ یہ لوگ ہی دراصل ایمان اور قرآن کے حقائق کے حاملین اور اللہ تعالیٰ کی کتاب کے فہم اور علم کے علاوہ رسول اللہؐ کی حدیث کے فہم وعلم کے وارث تھے۔ اسی طرح سے صرف یہی حضرات اپنے اعمال اور احوال میں اس علم کے پیروکار بھی تھے، جس کو رسالت مآبؐ لے کر تشریف لائے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ ابو عمرو بن الصلاح (ابو عمر عثمان بن عبدالرحمٰن بن عثمان بھی الدین بن الصلاح الشہر زوری مفتی الشام ومحدثہا توفی سنہ ۶۴۳ھ، ذکر فی البدایہ، ص ۱۶۸، جلد ۳) کا یہ قول میں نے خود ان کے ہاتھ کا لکھا ہوا دیکھا ہے:

"ابو حامد (یعنی امام غزالی) کے بارے میں لوگوں نے بہت کچھ کہا ہے اور انہوں نے بھی بہت کچھ کہا ہے۔ البتہ جہاں تک ان کی ان کتابوں کا تعلق ہے، جن میں حق کی مخالفت پائی جاتی ہے۔ اس طرف التفات نہیں کرنا

چاہئے۔ آدمی کو اس سلسلے میں خاموشی اختیار کرنی چاہئے اور ان کا معاملہ اللہ
تعالیٰ کے حوالے کرنا چاہئے..."۔ یہ بات ابن صلاح نے کسی بری نیت سے
نہیں کہی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی لوگوں کی غلطیوں کو معاف کرنے والا ہے
اور ہر گناہ گار کے گناہ کو معاف کرنے والا ہے"۔

کثرت احسان، علم صحیح اور عمل صالح کے باوصف امام غزالیؒ فلسفہ کی طرح میلان رکھتے تھے مگر اس کو انہوں نے تصوف اور اسلامی عبادات کے قالب میں سامنے لایا ہے۔ یہی سبب ہے کہ بہت سارے مسلمان علماء نے ان کا رد لکھا ہے۔ یہاں تک کہ ان کے خاص شاگرد اور ساتھی ابوبکر ابن عربی نے لکھا ہے: "شيخنا ابو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثم اراد ان يخرج منهم فما قدر". یعنی ہمارے شیخ ابو حامد فلاسفہ کے پیٹ میں داخل ہو گئے۔ اور اس کے بعد واپس نکلنا چاہا مگر وہاں سے باہر نہ آ سکے"۔ بعض لوگوں نے ان کی کتابوں سے باطنی مذہب کے لوگوں کے خیالات کی تصدیق کرنے والے اقوال کی نشاندہی کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابوعبداللہ المازری نے اپنی کتاب میں غزالی کا رد لکھا ہے۔ ابوبکر الطرطوشی، ابوالحسن مرغینانی وغیرہ حضرات نے اس کی کتابوں خاص طور مشکاۃ الانوار کا رد لکھا ہے۔ اسی طرح سے شیخ ابوالبیان، شیخ ابوعمرو بن الصلاح وغیرہم نے ان کی تردید کی ہے اور ان کی کتابوں سے احتراز کرنے کی دعوت دی ہے۔ (۶۹)

دراصل حدیث نبویؐ کا مطالعہ اسلام میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ کیونکہ جس قدر آدمی قرآن کے بعد احادیث صحیحہ سے تعلق پیدا کرے گا وہ اسلام کے اسی قدر قریب ہونے کا شرف بھی حاصل کرے گا کیونکہ حدیث کی حیثیت اسلام میں صرف علم کی نہیں بلکہ دین کی بھی ہے اور اللہ تعالیٰ نے رسول اللہؐ کے ذریعے سے قرآن پاک کی تشریح وتبین کا کام انجام دلوایا۔ چونکہ مسلمانوں کی ابتدائی تین صدیاں قرآن پاک کے بعد احادیث مقدسہ کی جلو میں پروان چڑھی تھیں، اس لئے ان کے خیر القرون ہونے کا اعلان لسان نبوتؐ سے ہوا تھا۔ اگرچہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا تعلق حدیث کے ساتھ اس انہماک اور تعلق کا تھا کہ آپ کو محدثِ دہلویؒ کے مبارک نام سے جانا جاتا ہے۔ مگر غزالیؒ نے اگرچہ اپنی کتابوں میں ہزاروں احادیث کو جمع کیا ہے مگر وہ

حدیث کے فن سے کما حقہ، آخری عمر میں ہی واقف ہونے کی دھن میں لگ گئے۔ زین الدین عراقیؒ اور حافظ ذہبی نے ان کی کتب خاص طور پر احیاء العلوم کی احادیث میں سے بہت سی احادیث کے بارے میں فرمایا ہے: لم اجدله سنداً. مگر اس کے باوجود اخیر سالوں میں عمر کے امام صاحب حدیث کے مطالعے میں مصروف ہو گئے۔ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"والمقصور دهنا ان اکتب ابی حامد وان کان یذکر فیها کثیراً من کلامهم الباطل، اما بعبارتهم او بعبارة اخری، فهو فی آخر امره یبالغ فی ذمهم و یُبین انَ طریقهم فضمنه من الجهل والکفر مایوجب ذمها، و فسادها اعظم من طریقه المتکلمین، ومات وهو مشتغل به "البخاری و مسلم". (۷۰)

چونکہ علماء حدیث، ذاتی تجربات کی جگہ پر قرآن وسنت کے زیادہ پابند رہنا چاہتے ہیں اس لئے وہ اگر کسی صوفی کے خیالات کو اس کے کشف کی روشنی میں جو سامنے آتے ہوں، اہل سنت کے نظریات کے خلاف سمجھتے ہوں، تو وہ اس کو "صوفی کے سکر کی پیداوار" سمجھتے ہیں اور وہاں وہ علماء کے موقف کو ہی درست سمجھتے ہیں: جیسے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے لکھا ہے:

"حق بجانب علماء اہل حق است شکر اللہ سعیہم زیرا کہ علوم علماء مقتبس از مشکوٰۃ نبوت است علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام والتحیۃ کہ موید است بوحی قطعی، و مقتدائے معارف این صوفیہ کشف والہام است کہ خطا را بوے راہ است و مصداق صحت کشف والہام مطابقت است با علوم علماء اہل سنت، اگر سر موئے مخالفت است از دائرہ صواب بیرون است"۔ (۷۱)

یعنی "حق علماء حق کے ساتھ ہے۔ چونکہ ان کا علم مشکوٰۃ نبوت سے حاصل شدہ ہے اور نبوت کو وحی الٰہی کی تائید حاصل ہے جب کہ صوفیہ کے علوم و معارف کا ذریعہ کشف والہام ہے جس میں غلطی کا امکان ہے۔ اس لئے کشف والہام کے صحیح ہونے کا معیار ان کا علمائے اہلسنت کے علوم سے مطابق ہونا ہے۔ اگر

اس کے خلاف ذرا سی بھی بات ہوئی تو وہ دائرہ صواب سے خارج ہوگی''۔

اس سے بڑھ کر شیخ مجددؒ نے ایک اور بات لکھی ہے:

وہ یہ کہ ''علوم لدنیہ کی درستی کا معیار یہ ہے کہ وہ علوم شریعت کے مطابق ہوں۔ اگر ان میں معمولی سا بھی تجاوز پایا جائے تو سکر کا نتیجہ سمجھا جائے گا۔ حق صرف وہ ہے جسے علمائے اہل سنت والجماعہ نے حق تسلیم کرلیا ہے۔ اس کے علاوہ سب الحاد و زندقہ ہے اور سکر و غلبہ حال کا نتیجہ ہے''۔

''علامت درستی علوم لدنیہ مطابقت است بہ صریح علوم شرعیہ اگر سو مو تجاوز است از سکر است، الحق ماحققه العلماء من اهل السنة والجماعه و ماسوی ذلك اما زندقه والحاد او سكر وقت و غلبه حال''(۷۲)

اگر چہ شاہ صاحب چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد مطلق کے دروازے کو مسدود مانتے ہیں لیکن خود شاہ صاحب نے ''الانصاف'' (ص ٦٦) میں لکھا ہے:

''ایک سے زیادہ ائمہ نے اس کی تشریح کی ہے کہ علامہ جلال الدین سیوطی، امام الحرمین اور امام غزالی اجتہاد مطلق کے مرتبے کو پہنچے ہوئے تھے''۔(۷۳)

حواشی

(۱) ڈیبور، تاریخ فلسفہء اسلام، ترجمہ ڈاکٹر سید عابد حسین انجمن ترقی اردو دہلی ص ۱۲۴

(۲) المنقذ من الضلال مجموعہ رسائل جلد حصہ دوم، ص ۲۴۱

(۳) ڈیبور، ص ۱۱۸

(۴) ایضاص ۱۲۲

(۵) ایضاص ۱۲۲

(۶) ڈاکٹر سید حسن قادری شور، امام غزالی کا فلسفہ مذہب و اخلاق ندوہ المصنّفین اردو بازار، جامع مسجد دہلی ۱۹۷۷، ص ۹۹

(۷) ایضاص ۱۱۷

(۸) احیاء علوم الدین، حصہ سوم، ص ۶۰

(۹) ایضا، ص ۲۶۱

(۱۰) غلام قادر لون، مطالعہ تصوف، ص ۲۶۱، مکتبہ اسلامی دہلی ۱۹۹۴، مطالعہ تصوف

(۱۱) ص ۱۱۵، تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ ڈاکٹر سید عابد حسین

(۱۲) مولانا سید سلیمان ندویؒ، سیرت النبیؐ، جلد چہارم، منصب نبوتؐ مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۸۶ء، ص ۴

(۱۳) مرزا محمد ہادی، تاریخ فلسفہ اسلام فلسفہ کا نتیجہ مشرق میں غزالی، ص ۱۲۴، ترجمہ مرزا محمد ہادی

(۱۴) عبدالحمید صدیقی) History of Muslim Philosophy, Vol-II, New Delhi P-1559،

(۱۵) ڈیبور حوالہ سابق ص ۱۱۶

(۱۶) ڈاکٹر سید حسین قادری شور، امام غزالی کا فلسفہ مذہب و اخلاق ندوہ المصنّفین اردو بازار، جامع مسجد دہلی ۱۹۷۷، ص ۱۶۳

(۱۷) ڈاکٹر ذکی مبارک الاخلاق عند الغزالی، ص ۳۷۷، مطبع الرحمانیہ، مصر ۱۹۲۴

(۱۸) Rahimuddin Kemal and Salim Kemal, Shah Wali Allah, chapter 37, in History of Islamic Philosophy, Part-I, edited by Syyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Routledae London and New York, 1996, P-665

(۱۸) سلیمان ندویؒ، حوالہ سابقہ، ص ۷

(۲۰) حجتہ اللہ البالغہ حوالہ سابقہ، حصہ اوّل ص ۲۰۷،

(۲۱) ایضا ص ۲۰۹

(۲۲) سلیمان ندویؒ، ص ۳۳

(۲۳) Mahmood Ahmad Ghazi,Politicle thought of Shah Wali Allah,Adam publishers and distributors, New Delhi, 2004 pp.xiii

(۲۴) ایضاص pp.xiii

(۲۵) الفرقان بریلی، شاہ ولی اللہ نمبر، مرتبہ محمد منظور نعمانی، ۱۹۴۱، ص ۹۱، مضمون منصب تجدید کی حقیقت اور تاریخ تجدید میں شاہ ولی اللہ کا مقام

(۲۶) مولانا مودودیؒ، حوالہ سابقہ، ص ۶۹

(۲۷) مولانا مودودی، ص ۶۹

(۲۸) عبیداللہ فہد فلاحی، تاریخ دعوت و جہاد برصغیر کے تناظر میں، ہندوستان پبلیکیشنز دہلی ۱۹۹۶، ص ۱۲۹-۱۳۲

(۲۹) الفرقان بریلی، شاہ ولی اللہ نمبر ص ۷۱،

(۳۰) عبیداللہ فہد، ص ۱۳۱

(۳۱) Mahmood Ahmad Ghazi, Islamic Renaissance in South Asia, (1707-1867). The role of Shah Wali Allah and his successors, Adam publishers and distributors, New Delhi, 2004, P-86

(۳۲) Ghazzali Muhammad, P-37

(۳۳) حجتہ اللہ البالغہ اردو ترجمہ عبدالحق حقانیؒ، کتب خانہ دیوبند، ص ۴۴، ۱۳۰۲ھ

(۳۴) ایضا، ص ۴۸-۴۹، حوالہ سابقہ

(۳۵) ایضاص ۴۹

(۳۶) پروفیسر محمد اجتباء ندوی، تاریخ کر اسلامی، المرکز العلمی، نئی دہلی ۱۹۹۸، ص ۱۴۶

(۳۷) مولانا شبلی، علم الکلام جلد اول، ص ۸۷

(۳۸) تذکرہ، مرتب، مالک رام، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی، صفحات ۲۶۷-۲۶۸

(۳۹) حجتہ اللہ البالغہ ص ۳۸، حوالہ سابقہ

Mahmood Ahmad Ghazali, P-163(۴۰)

(۴۱) مولانا محمد حنیف ندوی، تعلیمات غزالی، اسلامک بک فاؤنڈیشن، نئی دہلی، ۱۹۸۹ء، ص ۲

(۴۲) مولانا عبدالسلام ندوی، حکمائے اسلام، حصہ اول، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۵۳، صفحات ۳۹۷-۳۹۸

(۴۳) محمد حنیف ندوی، صفحات ۸۴-۸۵

(۴۴) عبدالسلام ندوی حوالہ سابقہ صفحات ۴۰۴-۴۰۵

(۴۵) مولانا محمد حنیف ندوی، حوالہ سابقہ، ص ۸۵۸

(۴۶) محمود احمد غازی ص xxxv

(۴۷) الغزالی، ص ۱۲

(Marcia K. Hermansen,Translators' Introduction, the (۴۸) Conclusive Argument from God, vol-I, Hermansen) P : xvi-xvii , Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, 2003, PP : xvi-xvii

(۴۹) حنیف ندوی، حوالہ سابقہ، ص ۸۷-۸۸

(۵۰) حجتہ اللہ البالغہ، ص ۲۱، جلد دوم

(۵۱) حجتہ اللہ البالغہ ص ۱۲۶-۱۲۷

(۵۲) حجتہ اللہ البالغہ ص ۱۷۹

(۵۳) مجموعہ رسائل امام غزالیؒ، جلد سوم، فیصل پبلی کیشنز، دیوبند، ۲۰۰۷، ص ۴۱۷

(۵۴) حجتہ اللہ البالغہ، ص ۸۳

(۵۵) النظر فی بعض مسائل الامام الہمام ابو حامد محمد الغزالیؒ من العبد المفتقر الی اللہ

الصمد، مطبع فیض عام، ص ۱۱

(۵۶) مجموعہ رسائل امام غزالیؒ، جلد سوم، ص ۵۰۰-۵۰۱

(۵۷) ایضاص ۵۰۲

(۵۸) النظر حوالہ سابقہ، ص ۹

(۶۰) حجتہ اللہ البالغہ صفحات ۶۱-۶۲

(۶۱) ترجمہ سرسید الامام الغزالیؒ واردات قلبہ کما صرح بہ بذاتہ فی کتابہ المسمیٰ بالمنقذ من الضلال، ص ۲، النظر، حوالہ سابقہ

(۶۲) مجموعہ رسائل امام غزالیؒ (کلام فلسفہ)، جلد سوم، محمد نوید صدیقی، فیصل پبلی کیشنز، دیوبند، ۲۰۰۷، ص ۱۷۹-۱۸۰

(۶۳) حجتہ اللہ البالغہ، ص ۱۱۴، حوالہ سابقہ

(۶۴) رسائل غزالیؒ حوالہ سابقہ حواشی نمبر ا، صفحات ۱۷۹-۱۸۰

(۶۵) نزہتہ الخواطر، جلد ششم، ص ۴۰۲

(۶۶) الفرقان شاہ ولی اللہ نمبر، ص ۲۰۷-۲۰۸

(۶۷) الفرقان شاہ ولی اللہ نمبر، ص ۳۴۱

(۶۸) Yohanan Friedman, Shaykh Ahmad Sirhindi, An Outline of His Thought and a Study of his image in the eyes of Posterity, MC gill University, Institute of Islamic studies, MC gill-Queens' University press Mornteal and London, 1971, pp-109-111)

(۶۹) شیخ الاسلام ابن تیمیہ، "نقض المنطق، تصحیح محمد حامد الفقی مکتبہ السنۃ المحمدیہ قاہرہ، ۱۹۵۱، صفحات ۵۲-۵۶

(۷۰) کتاب الرد علی المنطقین، بمبئی، محمد علی روڈ، ص ۱۹۷

(۷۱)مکتوبات شیخ احمد سرہندی، تحقیق نور محمد لاہور، ۱۹۶۴، جلد سوم، مکتوب...

(۷۲)مکتوبات جلد ا، مکتوب نمبر ۳۱، ص ۱۰۰، بحوالہ ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری، تصوف اور شریعت، مترجم مشتاق تجاروی، مرکزی مکتبہ دہلی، ۲۰۰۴، ص ۱۰۱-۱۰۲

(۷۳)ضیاء الحسن فاروقی مشیر الحق، فکر اسلامی کی تشکیل جدید، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی، حضرت شاہ ولی اللہ کا نظریہ اجتہاد، مولانا سعید احمد اکبر آبادی، ص ۲۸۴

مادسیہ ہرمنسن
مترجم: انعام الحق علمی

حجتہ اللہ البالغہ کی اہمیت اور اسلامی عبقری روایات میں اس کا مقام

حجتہ اللہ البالغہ کو اٹھارہویں صد کے ہندوستانی عالم شاہ ولی اللہ دہلوی (1703-1762) کا شاہکار تصور کیا جاتا ہے۔ اس کتاب میں مصنف اپنے وسیع تبحر علمی کی بنیاد پر اپنے زمانے کی اسلامی وراثت کے روحانی اور عبقری شعبوں کو یکجا کرتے ہیں تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کے معانی میں پوشیدہ دانش مندی کی توضیح کی جاسکے۔

کتاب کے دیباچہ میں شاہ ولی اللہ قرآنی آیت: کہو، حقیقت میں حجت تو اللہ کے پاس ہے (قرآن 6:49) کا حوالہ دیتے ہیں۔ لفظ حجۃ اس بات کی علامت ہے کہ مباحثہ کے دوران ایک فریق اپنی دلیل، نظریہ یا رائے مدلل طریقہ سے پیش کر چکا ہے(۱)۔ شاہ ولی اللہ کے مطابق یہ ''دلیل دینی فرائض اور اجر کے باطنی معنی اور رحمت و ہدایت کے لئے نازل ہوئی شریعت الٰہی کی باطنی جہتوں کی جانب اشارہ کرتی ہے''(۲)۔ وہ وضاحت کرتے ہیں کہ انہوں نے اپنی کتاب کا نام حجتہ اللہ البالغہ اسی لئے تجویز کیا ہے کہ وہ ایک شاخ کی مانند ہے جو اس فیصلہ کن دلیل سے بارآور ہوئی ہے۔

حجتہ اللہ البالغہ میں شاہ ولی اللہ کی کوشش ہے کہ وہ روایتی علامتوں اور عمل کے گہرے مطالب کی وضاحت کریں، ساتھ ہی صوفی، عقلی اور ان کی ترجمانی کرنے والے روایتی متن کے

رجحانات سے ہم آہنگ کریں۔

شاہ ولی اللہ سمجھتے تھے کہ ان کا مقصد حیات یہی ہے کہ وہ اپنی زندگی میں اسلامی دانشوری کی منتشر اور بکھری ہوئی روایت کو یکجا اور ہم آہنگ کریں۔ اس کے حصول کے لئے انہوں نے اظہار کا ایک ایسا طریقہ کار اپنایا جو بیک وقت فلاسفہ اور متکلمین کے عملی ثبوت، اشیاء کی اعلیٰ حقیقتوں کے لئے صوفیہ کی عارفانہ نگاہی اور قرآن وحدیث کے مروی متن کی سند کی وضاحت کرے (۳)۔

حجۃ اللہ البالغہ کی پہلی جلد انسانیت کی افادیت کے تناظر میں احادیث نبوی کی ترجمانی اور نفاذ کی نظریاتی منہاج کو ترتیب دیتے ہیں۔ کتاب کے ابتدائی ابواب میں ایک مابعد الطبیعاتی ساخت کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے جو کہ تجرباتی نظام کی باطنی اثر آفرینی پر مبنی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اس اندرونی اثر آفرینی یا مرکبات کو درجات اور نظام کی شکل میں پیش کیا ہے۔

شاہ ولی اللہ کے طرز فکر میں اشیاء کی قدرتی ترتیب کے باعث ابھرتے ہوئے منافع کے نقطہ اتصال اور وہ منفعت بخش نتائج جو شریعت کا مقصد ہیں، ان میں مصلحت کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلامی فقہ میں مصلحت/مصلحہ کی اصطلاح خصوصاً مالکی فقہ میں، سے مراد عوامی منفعت ہوتی ہے جب کہ اس کو بنیاد بنا کر کسی ایسے معاملہ پر فیصلہ دیا جائے جس میں اسلامی قانون کے اولین ماخذ نے کوئی حکم نہ دیا ہو۔ الغزالی نے مصلحت کی اصطلاح کے تنگ معنی اور وسیع تر تصور دونوں کو دین، زندگی، اولاد، عقل اور جائیداد کی برقراری میں جو شریعت کا بالآخر مقصد ہے، میں قبول کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ کی نظر میں مصلحت کی اصطلاح 'مطلوبہ منفعت' کا مزید وسیع تر مفہوم رکھتی ہے یا خدائی احکامات کے منافع بخش مقاصد۔ سب سے اعلیٰ سطح پر یہ فائدہ مند دلچسپی کائناتی نظام میں عظیم عالمی مقصد (المصلحہ الکلیہ) کو پورا کرتی ہے۔

اسلامی قانونی نظام میں پوشیدہ دانشمندی کی تشریح، خصوصاً احادیث کے مجموعوں میں شاہ ولی اللہ الفاظ کے صحیح مفہوم پر جو اسلامی قانونی اور لسانی نظریوں سے ماخوذ ہے، کو فروغ دیتے ہین تا کہ زیادہ لطیف پہلو اور علامت کی تاثیر حتی کہ حوالہ کے صوفیانہ پہلو کو آپس میں ضم کر دیا جائے۔ اس اعتبار سے کہ یہ مذہبی علامتیں استعداد زمانہ کے ساتھ بدلتی رہی ہیں اور دنیا کے بدلتے ہوئے حالات کا سامنا کرتی رہیں گی۔ شاہ ولی اللہ کا نظریہ مکمل طور سے اثر آفرین ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ کی پہلی جلد، جس کا ذیلی عنوان ''وہ عام اصول جن سے خدائی فیصلوں میں سودمند مقاصد اخذ کئے گئے ہیں'' ہے، سات حصوں اور 81 ابواب پر مشتمل ہے(۵)۔ یہ پہلی جلد ان کے نظام کی مابعد الطبیعاتی، نفسیاتی، عمرانیاتی اور اخلاقی بنیاد سے شروع ہوتی ہے۔ اس جلد کا بقیہ حصہ بنیادی مذہبی معمولات اور ان کے باطنی معنی، آسمانی ہدایات اور پیغمبری کا کردار اور ان کو حاصل کرنے کے ذرائع پر خصوصی طور سے روشنی ڈالتے ہوئے مذہب اسلام پر بحث کرتے ہیں۔ یہ حصہ حدیث اور علم حدیث کی بحث پر ختم ہوتا ہے کیونکہ دوسری جلد، جس کا ترجمہ یہاں نہیں دیا گیا ہے، اس نظریہ کو اسلامی قانون اور حدیث کے کلاسیکی مجموعوں کی موضوعاتی ترتیب پر نافذ کرتا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ یہی شاہ ولی اللہ کا اصل اور ابتدائی منصوبہ ہو۔

اضافی چار ابواب جن کا ترجمہ یہاں دیا گیا ہے، فقہی اختلاف کے مسئلہ سے بحث کرتے ہیں۔ غالباً علاحدہ کتاب کی صورت میں ''الانصاف'' کے نام سے تیار کیا گیا تھا لیکن بعد میں جلد اوّل سے ملحق کر دیا گیا کیونکہ یہ عام طور سے متن کے ساتھ ہی شائع ہوئے ہیں اور اس میں موجود کچھ مواد علاحدہ والی کتاب میں موجود نہیں ہے، اس کو باب 82 سے 85 کی صورت میں شامل کرلیا ہے۔

جہاں تک جلد اوّل کے پلان کا تعلق ہے، پہلا حصہ مذہبی فرائض کے اسباب اور انعام، علت کے مابعد الطبیعاتی پہلوؤں میں خلق سے شروع ہوتا ہے۔ یہ تخلیق کے سلسلہ سے شروع ہوتا ہے اور تجسیمی اور فوق تجسیمی دنیا میں اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے نفاذ کے مختلف طریقوں سے بحث کرتا ہے۔ پانچویں اور اس کے بعد آنے والے ابواب میں انسانی روح اور آدمی کی نفسیاتی جہتیں بیان کی گئی ہیں اور یہ بھی کہ جزا وسزا میں اس کے کیا نتائج ظاہر ہوتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کے نفسیاتی اور اخلاقی سانچہ کا مرکزی تصور یہ ہے کہ انسان دو جبلتوں سے ساختہ ہے۔ ایک اعلیٰ اور دوسری اسفل جن کو وہ ملکوتی اور حیوانی اجزاء سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہر فرد اپنی باطنی فطرت کا اظہار کرتا ہے جس کا انحصار ہر جز کی تقابلی قوت پر ہوتا ہے، یا یہ کہ وہ آپس میں کیسے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ انسان کی اخلاقی اور روحانی ارتقاء کا راستہ سب سے زیادہ لازمی اور بنیادی سطح پر مذہبی احکامات کا اتباع ہے اور آگے چل کر صوفی طریقوں پر مبنی معمولات کے ذریعہ اس کو مزید آگے

بڑھایا جاسکتا ہے۔ اگرچہ ان کو اس کتاب میں جستہ جستہ بیان کیا گیا ہے۔

موجودہ کتاب کا دوسرا حصہ اس زندگی میں فکر و عمل کی سزا و جزا اور بعد ازاں اگلی زندگی میں، سے بحث کرتا ہے۔

کتاب کا تیسرا حصہ شاہ ولی اللہ کے تہذیبی ارتقاء کے نظریہ پر مشتمل ہے جس میں وہ انسانی ارتقاء کو چار درجوں میں تقسیم کرتے ہیں اور جن کے لئے انہوں نے 'ارتفاقات' کی اصطلاح وضع کی ہے۔ شاہ ولی اللہ کے فکری مدرسہ کے عصری علماء نے ارتفاقات کے نظریہ میں کافی دلچسپی دکھائی ہے۔ انہوں نے اس اصطلاح کا استعمال مزاج کے اعتبار سے کیا ہے اور متن کے اعتبار سے اس کے معنی میں تبدیلی آتی رہی ہے۔ ارتفاق، عربی مادّہ ر.ف.ق. سے مشتق ہے جس کا مطلب شفیق، شائستہ، مہذب اور بامروت ہے۔ اور عربی فعل کی آٹھویں قسم میں یہ لفظ کسی سہارے پہ ٹکنا، کسی چیز کا کارآمد بنانا کے معنی دیتا ہے۔ عبدالعال (۸) نے اپنی تھیسس میں اس اصطلاح کے کئی ترجمے اور وضاحتیں دی ہیں، جیسے: التدبیرات النافعہ یعنی انسانی کاموں کا سودمند نظم، جو حجۃ اللہ البالغہ کے عربی متن کے ایڈیٹرز نے کیا ہے، عبدالحمید ہالے پوتا نے ارتفاقات کی تعریف 'ہر امتیازی وصف خصوصیت اور ادارہ جو عمرانیات کے مضمون کے تحت آتا ہے، کی ہے (۹)۔ عزیز احمد ارتفاقات کو انسانی معاشروں کی ترقی کی تاریخ کے درجات بتاتے ہیں (۱۰) اور صبیح احمد کمالی ارتفاقات کو ''تہذیب اور اس کے آلات'' اور فطری قانون کا ایک نظریہ سمجھتے ہیں (۱۱)۔ جیکس برک اس مسئلہ کو ختم کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ فعلی اسم ارتفاقات کی جمع کا ترجمہ خدمات، رواج، سامان سے کیا جا سکتا ہے۔ برک کو ارتفاقات میں ایک سماجی معاشی کجی دکھائی دیتی ہے جب کہ وہ اس کو ان ''خدمات جو مجموعی بہتری (المصلحہ العامہ) کو ایک اداراتی حصہ بناتی ہیں، کے برابر سمجھتے ہیں۔ لہٰذا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ارتفاقات کی اصلاح میں یہ تمام معنی مضمر ہوں اور انگریزی زبان میں اس کے ہم معنی کوئی ایک لفظ نہ ہو (۱۲)۔ ارتفاقات کی وضاحت میں شاہ ولی اللہ کا بنیادی نکتہ یہ ہے انسانی معاشروں کا ارتقاء چار ترقی پذیر شائستہ اور مہذب زندگی کے فن کی وضاحت کے درجوں میں ہوا ہے۔ یہ چار درجہ قریب قریب: فطری اور جبلی قانون کا اتباع، معاشرتی معاملات اور خانگی زندگی میں ہم آہنگی، ایک مقامی سیاسی سلسلہ کا فروغ اور آخر میں اس کی بین الاقوامی سطح تک توسیع جس

کوشاہ ولی اللہ اسلامی خلافت سے تعبیر کرتے ہیں (۱۳)۔

شاہ ولی اللہ کے فکری ترجمان اس نظریہ کا نقطہ آغاز جاننے کے لئے کوشاں ہیں۔ نیز یہ کہ آیا یہ کسی عمرانی دلچسپی اور طریق کار کا اندیشہ تھا خواہ وہ ابن خلدون کا اثر ہو یا معاشرتی ارتقاء کے درجات کا کشف ہو جو کہ کامپشین خیالات کی پیش بنی ہو۔ شاہ ولی اللہ کے اس صورت حال کا ادراک حقیقت میں اس طرز کے یکساں ہے جو تاریخی عناصر کے متعلق ان کی وضاحتوں میں پایا جاتا ہے۔ جیسے کہ مثالی معیار میں افزائش کا تصور، پہلے سے متعین کی ہوئی شکل جو کہ ہیلینا ئزد تصوف میں انسانی ارتقاء اور پیغمبرانہ گردش پر مبنی ہو۔ اس فریم ورک میں شاہ ولی اللہ کبھی کبھی خاص خاص افراد، تحریکوں اور مظاہر پر تبصرہ کرتے ہیں، لیکن عام اصولوں سے متعلق ان کی مجموعی فہم و ادراک منطقی طریقہ کار سے آگے ہے اور زور ایک مصنوعی تصور کی توثیق پر ہے نہ کہ الگ الگ مظاہر کے مشاہدہ کی بنیاد پر کوئی سماجی نظریہ قائم کرنے پر۔

کتاب کا چوتھا حصہ چار خوبیوں کی نشو ونما کے ذریعہ آخری انسانی مسرت کے حصول سے بحث کرتا ہے۔ وہ چار خوبیاں طہارت، اللہ کے سامنے عاجزی و انکساری، فراخدلی اور انصاف ہے۔ اس کے بعد اس خوشی کی راہ میں حائل تین حجابات یا رکاوٹیں یعنی رسوم و روایات اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں غلط فہمی اور ان پر قابو پانے کے طریقوں سے بحث کی ہے۔

پانچواں مباحثہ نیکی اور گناہ سے متعلق ہے۔ نیکی سے مراد اللہ تعالیٰ کا ادراک، اس کی عزت و تکریم اور مذہب اسلام کے ارکان کو صحیح سمجھ اور رجحان کے ساتھ ادا کرنا ہے۔ عبادات کے باطنی مفہوم پر یہ کام الغزالی کی احیاء علوم الدین کی روایت کی یاد دلاتا ہے (۱۴)۔

چھٹا حصہ مذہب کی پالیسیوں پر تحقیق کرتے ہوئے کئی اہم موضوعات سے بحث کرتا ہے جیسے کہ رسالت، تاریخی پس منظر میں دینی روایات کا ارتقاء۔ اسی پس منظر میں بعض مخصوص فتاوی کی حقیقت اور ان کا کردار اور ترجمانی اور آخر میں اسلام اور دیگر مذہبی روایات کا باہمی تعلق۔

شاہ ولی اللہ کے نظریات کا مرکزی نقطہ شریعت کے ابدی اصولوں کا اثبات ہے جو پیغمبر کے خاص تاریخی اعلانات و فرامین سے اخذ کئے جا سکتے ہیں جو حدیث کے مجموعوں میں موجود ہیں۔ قانونی ماخذ کی یہ مابعد الطبیعاتی حیثیت حجۃ اللہ البالغہ میں شاہ ولی اللہ کی اختراع ہے۔ ان

دو بالکل مختلف معقولیت کی اقسام کی ہم آہنگی کو نافذ کرنے کے لئے شاہ ولی اللہ کو زبان اور حوالوں کے نظریاتی مسئلہ سے بحث کرنا پڑی۔

شاہ ولی اللہ کے خیال میں انسانی تاریخ کے ہر دور میں مذہبی انکشاف کا تعلق اس سے پہلے کے کسی مذہب سے تھا جس کو وہ 'دین' کا نام دیتے ہیں۔ مذہب کی یہ قسم تصوراتی دنیا میں ایک اعلیٰ سطح پر ایک مثال کی صورت میں موجود رہی ہے۔'دین' کی یہ مثالی صورت نوع انسانی کی مثالی صورت سے سب سے زیادہ قریب ہے۔ اس کو شاہ ولی اللہ نے 'فطرت' یا موروثی جبلت کا نام دیا ہے۔ مثالی صورت جو ملل (واحد: ملت، مذہبی کمیونٹی، رسمی دین) کے نام سے معروف ہے جامہ اظہار کے لئے پیہم وحی کی شکل میں قوموں کے خصوصی مادی اور تاریخی صورت حال کے مطابق نازل ہوتی ہے۔

ہر آنے والی وحی اپنے سے قبل موجود عناصر کی نئی طرز پر 'اصلاح' کرتی ہے جو مثالی دین کی اوّلین صورت کو ایک بدلی ہوئی شکل میں ان لوگوں کے سامنے پیش کرتی ہے جو اس کو لینے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ اور کیونکہ ان انسانی نظام کا ارتقاء تاریخ کے ساتھ ساتھ ہوتا رہا، مذہب بھی اپنی شکل، عقائد، روحانی معمولات اور رسوم اور ان قوموں کے مزاج جن پر یہ نازل ہوا، کے تقاضوں کے مطابق خود کو ڈھالتا رہا۔ لہٰذا شاہ ولی اللہ کا نظریہ انسانی مادہ اور مثالی دین کے اظہار کی شکل (ملت) میں ایک باہمی عمل کو دیکھتا ہے جو اس کی صورت کو بناتا ہے اور اس کا جواب دیتا ہے۔ انسانی نظام جتنا ترقی یافتہ اور پیچیدہ ہوگا، مذہبی شکل بھی اتنی ہی اعلیٰ ہونی چاہئے تاکہ مثالی توازن برقرار رہ سکے۔

لہٰذا ان کے نظام کے مطابق مذہبی قانون سازی کے دو ذرائع ہیں۔ پہلا حصہ وہ شاخ ہے جو نوع انسانی کے عالمی فائدے کے مقاصد پر مبنی ہے اور جو کہ فطری قانون میں مجسم ہے۔ عقائد اور اعمال کی یہ تہیں تمام قوموں کے اس بنیادی دستور کے لئے موزوں تھا جس کو وہ مذہب تابعی کا نام دیتے ہیں (۱۵)۔

دوسرا ذریعہ وہ نظام قانون (شریعتیں) ہیں جو کسی خاص تاریخی صورت حال کے جواب میں نازل ہوئے ہیں اور ابتداء میں انسانی دستور کی ضرورتوں میں شامل نہیں تھے۔ شاہ ولی اللہ اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ کسی بھی مذہب کا کوئی مخصوص حکم جس کو پیغمبر نے دیا ہو، کئی

عناصر پر مبنی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ 'فطری راستہ' سے قریب تر رہنے کے ساتھ ساتھ ایک پیغمبر سودمند سابقہ وحی کو برقرار رکھتے ہوئے اس میں نئے قانون کا اضافہ کرتا ہے جو ان کی ترقی کے لئے لازمی ہے اور ان تبدیلیوں کو تسلیم کرتا ہے جو سابقہ وحی کے بعد پیدا ہوئی ہیں۔ آخر میں قانون سازی میں کچھ غیر یقینی اور حادثاتی عناصر کا زمرہ ہوتا ہے جو ان مطالبات کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو پیغمبر سے خاص موقعہ یا صورت حال کا جواب دینے کے لئے کئے جاتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ کی وضاحت کے مطابق جو بھی دین کے علوم میں باشعور ہونا چاہتا ہے اس کو سمجھنا چاہئے کہ اس کو مذہبی فرائض کی ادائیگی کو کسی ایک یا دونوں شاخوں کو بنیاد بنا کر چلنا ہے۔ یہاں پر ایک اہم اصول ان کا مَظِنّ کے تصور کا استعمال ہے جو عربی مادہ م ظ ن سے مشتق ہے اور جس کے معنی سوچنے یا یقین کرنے کے ہیں۔ لہٰذا مظنّہ وہ جگہ ہے جہاں کسی چیز کے ہونے کی توقع ہو یا یہ خیال کیا جائے، ایک مفروضہ مقام یا کسی چیز کی نشانی۔ کچھ مظن علامتیں اور اعمال ہیں جو ابدیت سے قبل بنائے گئے تھے جو کہ تمام نوع انسانی کی فطرت کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہیں۔ مظن کا اس اصول سے تعلق جس سے وہ پہچانا جاتا ہے، شاہ ولی اللہ نے اس کا موازنہ اس کے حوالہ کے ایک لفظ، یا خیالی شکل اور حقیقت جس کے متعلق غور کیا جارہا ہے، سے کیا ہے۔

> اس کے بعد خدا تعالی نے ملاء اعلی پر اس علم کو منکشف کیا ان کو بتا دیا کہ یہی موقعہ شرعی اصول کے قائم مقام ہے انہی کے اصول کی یہ صورتیں اور مثالیں ہیں بدون ان کے لوگ مکلف نہیں ہو سکتے تب حظیرۃ القدس میں ایک قسم کا اجماع اور اتفاق ہو گیا کہ یہ صورتیں ایسی ہی ہیں جیسے حقیقت موضوع لہ کے لیے لفظ ہوتے ہیں یا حقیقت خارجی کی نسبت صورت ذہنی ہوا کرتی ہے جو اسی صورت خارجی سے منتزع اور حاصل کی جاتی ہے یا تصویر کی صورت اصل شئی کے لیے منظر ہوا کرتی ہے اور الفاظ موضوعہ کے لیے یہ صورت خطی ہوتی ہے ان سب امور میں دال اور مدلول میں باہم جب ایسا قوی تعلق اور ان میں باہمی لزوم اور گرفت ہوگئی ہے۔ اس لیے اپنے موقع پر یہ طے ہو گیا ہے کہ وہ دونوں شئی واحد ہیں (۱۶)

لہٰذا یہ شاہ ولی اللہ کا مظنّہ کا تصور ہے جس میں ہم ان کے مذہبی احکامات میں تبدیلی اور تنسیخ کے نظریہ کو پاتے ہیں۔ اگر چہ علامت کا اس کے حوالہ سے تعلق کسی بھی پس منظر میں متعین ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ جس طرح زبانیں کئی اور مختلف ہوتی ہیں اسی طرح مظن کے مختلف سیٹ ہوں، یہاں تک کہ وہ ایک دین صادق کی مسلسل وحی سے متعلق ہوں۔ اس نظریہ تبدیلی کے مطابق انسانی نسل کی بہترین منافع کے لئے (مصالح) علامتیں اپنے زمانے اور رسوم کے اعتبار سے بدلتی رہیں گی۔

لوگوں کی مصلحتیں ان کے زمانے اور عادات کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں (۱۷)

ان میں سے کچھ مظن فطری احکام یا علامتیں تصور کئے جا سکتے ہیں کیونکہ ان کو احکام کی اس شاخ سے اخذ کیا گیا ہے جو مصالح یعنی وہ اشیاء جو نسل انسانی کے مقصد اور فطرت کے مطابق ہیں، پر مبنی ہیں۔ ایسے مظن سے متعلق احکامات سے روگردانی کرنے والا خود کے لئے ایک قدرتی سزا یا نقصان کا موجب ہوتا ہے۔ خواہ اس کے متعلق کوئی واضح مذہبی حکم نہ پایا جاتا ہو۔ جہاں تک تاریخی پس منظر سے تعلق رکھنے والے مذہبی قوانین کا تعلق ہے، مذہبی علامتیں جو ان کے احکامات میں موجود ہیں، بھی کسی خاص تاریخی پس منظر یا صورت حال سے اخذ کی گئی ہیں۔

ان میں سے کچھ فطری قوانین اور علامتیں عقل کے ذریعہ سمجھ میں آ سکتی ہیں جب کہ دیگر کے لئے عقلیت کام نہیں کرے گی۔ لہٰذا ان کو سمجھنے کے لئے متن کے ذرائع کی جانب رجوع کرنا پڑے گا۔ اس نتیجہ سے شاہ ولی اللہ کی دلیل کو مزید قوت ملتی ہے کہ حدیث یا حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اقوال کا مطالعہ اہم ہے اور یہی دلیل ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ کا محور ہے۔

ساتواں حصہ اس جلد کے مرکزی موضوع، یعنی احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بحث کرتا ہے۔ اس میں وہ مضمون کے روایتی عناصر کو برقرار رکھتے ہوئے احادیث کی ترجمانی اور درجہ بندی کے طریقوں پر نظر ثانی اور اس میدان کے تاریخی ارتقاء اور نمایاں مجموعوں کا ذکر کرتے ہیں۔

آخری حصہ میں چار ابواب ہیں جو چاروں سنی فقہی مذاہب کے اختلافات پر مبنی ہے اور غالباً اصل کتاب میں ملحق کر دیا گیا ہے۔ اجتہاد اور تقلید کے بارے میں شاہ ولی اللہ کے نظریات جو ان ابواب میں مذکور ہیں، تعارف کے آخر میں بحث میں لائے جائیں گے۔

حالات زندگی:

شاہ ولی اللہ ہندوستان میں اٹھارویں صدی کے اسلام کے عظیم دانشور اور عربی و فارسی کے زبردست مصنف تھے۔ ان کے اور ان کے خاندان کے حالات زندگی ان کی مختصر خود نوشت سوانح، الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف، اور ایک اور کتاب 'انفاس العارفین' میں ملتے ہیں۔۔۔ ان کتابوں میں ان کے والد، چچا اور حجاز و ہندوستان میں ان کے روحانی مرشدین کے واقعات ملتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ کی پیدائش 4 شوال 1214ھ/ 21 فروری 1703 کی ہے۔ وہ اپنے والد کی دوسری بیوی کی پہلی اولاد تھے جنہوں نے دوسری شادی ساٹھ سال کی عمر میں کی تھی۔ ان کے والد اور روحانی رہنما شاہ عبدالرحیم (م: 1719) ایک متبحر عالم اور نقشبندیہ سلسلہ کے عامل صوفی تھے۔ ان کا تعلق چشتیہ اور قادریہ سلسلوں سے بھی تھا۔ انفاس العارفین کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ کو اپنے والد بزرگوار سے گہری عقیدت تھی۔ ان کے والد کا دہلی میں اپنا مدرسہ تھا جس کے وہ سربراہ تھے اور ایک معروف عالم تھے۔ کچھ عرصہ کے لئے وہ مغل حکمراں اورنگ زیب (م: 1707) کی قائم کردہ اس کمیٹی سے بھی منسلک رہے جس کا کام 'فتاوی عالمگیری' کی تدوین تھا۔ بظاہر وہ درباری کاموں سے لاتعلق رہنا چاہتے تھے لیکن ایسا کرنے میں ان کو کافی دشواری پیش آتی تھی۔ ایک خیال یہ بھی ہے کہ کمیٹی میں شامل دیگر علماء سے متون پر اختلاف آخرکار ان کے کمیٹی سے سبکدوش ہونے کا سبب بنا۔ سبکدوشی کے عوض ان کو ایک قطعہ اراضی پیش کیا گیا جو انہوں نے مسترد کر دیا۔

شاہ عبدالرحیم نے ساٹھ سال کی ڈھلتی ہوئی عمر میں دوبارہ شادی کا فیصلہ کیا۔ ان کو کشف ہوا تھا کہ ان کو ایک بیٹا پیدا ہوگا جس کی رسائی تصوف کے اعلیٰ مقام تک ہوگی۔ ان کے ایک شاگرد شیخ محمد پھلتی نے اپنی صاحبزادی کا نکاح اپنے استاذ سے کر دیا۔ جب لوگوں نے بڑھاپے کی شادی پر نکتہ چینی کی تو شیخ عبدالرحیم نے انکشاف کیا کہ انہیں معلوم ہے کہ ان کے ایک سے زیادہ فرزند ہوں گے اور یہ حقیقت ہے کہ ان کے ایک اور بیٹے اہل اللہ بھی تھے شاہ عبدالرحیم، شاہ ولی اللہ کی پیدائش کے سترہ سال بعد تک حیات رہے۔ شاہ ولی اللہ کی دیگر تصانیف میں بیان کردہ واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی والدہ بھی اعلیٰ ترین دینی وصوفی بصیرت کی حامل تھیں۔

تیرہویں صدی میں دہلی کی فتح کے فوراً بعد شاہ ولی اللہ کے اجداد دہلی کے نزدیک روہتک شہر میں آباد ہوگئے تھے۔ والد کی جانب سے ان کا سلسلہ نسب حضرت عمرؓ سے ملتا ہے جب کہ والدہ کی جانب سے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد اور خلیفہ چہارم حضرت علیؓ تک جا پہنچتا ہے(۱۸)۔

شاہ عبدالرحیم نے عمر سے زیادہ ذہین بیٹے کی تعلیم پر خصوصی توجہ دی اور شاہ ولی اللہ نے پانچ سال کی عمر میں ہی مکتب شروع کر دیا۔ سات سال کی عمر میں وہ نماز اور روزہ کے پابند ہو گئے اور پہلی بار قرآن مکمل کر لیا تھا۔ اسی عمر میں انہوں نے فارسی کی قصہ کہانیاں بھی پڑھنی شروع کیں۔ دس سال کی عمر تک آتے آتے وہ آزادانہ طور سے لکھ پڑھ سکتے تھے۔ اپنی دوسری شادی سے پہلے یا اس کے فوراً بعد شاہ عبدالرحیم آگرہ سے دہلی چلے آئے تھے اور اپنے خاندان کے ساتھ ضلع کوٹلہ فیروز شاہ کے ایک گھر میں رہنے لگے جہاں ان کا مدرسہ بھی تھا(۱۹)۔

نوجوان ولی اللہ نے اپنے والد سے حدیث میں صحیح بخاری، مشکوٰۃ المصابیح (۲۰) میں درس لئے اور تفسیر قرآن، فقہ اور دینیات کی تعلیم بھی حاصل کی۔ اس کے علاوہ ان کو نظریہ وحدت الوجود کے ابن عربی اسکول کے شیوخ جیسے عبدالرحمان جامی (1492) اور فخر الدین عراقی (1289) کی تصانیف سے روشناس کر دیا گیا۔ انہوں نے علم نجوم، ریاضی، عربی، فارسی زبان و گرامر، طب کی تعلیم بھی حاصل کی جس کی واضح جھلک ان کی تحریروں میں پائی جاتی ہے۔

شاہ ولی اللہ کی شادی چودہویں سال میں اپنے ماموں کی صاحبزادی سے ہوئی۔ ان کی خودنوشت سوانح سے معلوم ہوتا ہے کہ شادی میں اس تعجیل کی وجہ ان کے والد محترم کا اصرار تھا۔ انہوں نے یہ پیشین گوئی کی تھی کہ اس کے پیچھے ایک راز ہے۔ اور ایسا ہی ہوا کہ شادی کے فوراً بعد خاندان کے کئی افراد یکے بعد دیگرے اللہ کو پیارے ہو گئے۔ اگر شادی میں جلدی نہ کی جاتی تو بہت تاخیر ہو جاتی یا ممکن ہے کہ یہ رشتہ ہی ختم ہو جاتا۔ پندرہ سال کی عمر میں شاہ ولی اللہ نے نقشبندیہ سلسلہ میں اپنے والد کے ہاتھ پر بیعت کی اور وہ اس سلسلہ کے معمولات پر عمل کرنے لگے۔ اسی سال انہوں نے اسلامیات کا درس ختم کر لیا اور والد نے ان کو اسلامیات کی تدریس کی اجازت دی۔ شاہ عبدالرحیم نے بستر مرگ پر شاہ ولی اللہ کو دوسروں کو روحانی رہنمائی فراہم کرنے اور تصوف میں تلقین کی بھی اجازت دی۔ 1719 میں اپنے والد کی وفات کے بعد سے شاہ ولی اللہ نے بارہ سال تک

دینی علوم کی درس و تدریس میں گذارے، ساتھ ہی روحانیات کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ اپریل 1731 کے قریب شاہ ولی اللہ حج و زیارت کے لئے عازم سفر ہوئے۔ مکہ اور مدینہ میں ان کا قیام کا عرصہ تقریباً چودہ ماہ تھا۔ وہ دسمبر 1732 میں ہندوستان واپس آئے۔

حجاز میں شاہ ولی اللہ کا قیام ان کے فکر ونظر اور آئندہ زندگی کے لائحہ عمل میں بہت اہم ثابت ہوا۔ دونوں مقدس شہروں کے قیام کے دوران انہوں نے مشاہیر علماء سے حدیث، فقہ اور تصوف کی تعلیم حاصل کی جن کا تذکرہ انہوں نے انفاس العارفین میں کیا ہے۔ شیخ ابو طاہر الکردی المدنی (م 1733) (۲۲)۔ شیخ وفداللہ المکی اور شیخ تاج الدین القلعی الحنفی (م 1734) نے ان پر سب سے گہرا اثر چھوڑا ہے۔ مکہ کے ان اساتذہ نے شاہ ولی اللہ کو علم حدیث میں ابھرتی ہوئی آفاقیت کے رجحان سے روشناس کیا جو اٹھارہویں صدی میں شمالی افریقی، حجازی اور ہندوستانی مطالعہ اور ارتقاء کی روایت کی ہم آہنگی کے باعث ظاہر ہو رہا تھا (۲۳)۔ انہی مقدس شہروں کے قیام کے دوران امام مالک کے مجموعہ حدیث 'المؤطا' کے تئیں ان کی پسندیدگی میں اضافہ ہوا اور بعد میں مسویٰ اور مصفی کے نام سے انہوں نے اس کی دو تفسیریں بھی لکھیں۔ مکہ اور مدینہ میں شاہ ولی اللہ کو کئی روحانی تجربے حاصل ہوئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے خواب میں تشریف لائے۔ ان کے سوالات کی تشنگی دور فرمائی اور ہندوستان میں تعلیم و تدریس کی مہم چلانے کی ہدایت کی۔ شاہ ولی اللہ کا خیال تھا کہ یہ رویاء ان کے دینی مقصد اور اعلیٰ مدارج کا اظہار اور منظوری ہے اور اسی کا ذکر انہوں نے اپنی کتاب ''فیوض الحرمین'' میں کیا ہے (۲۴)۔

شاہ ولی اللہ کا تصنیفی دور باقاعدگی کے ساتھ حج سے واپسی کے بعد شروع ہوا۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ حجتہ اللہ البالغہ حج کے دس سال بعد ظاہر ہوئی لیکن اس کتاب کا ارادہ انہوں نے حج کے زمانے ہی میں کر لیا تھا۔ اسی زمانے میں ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسوں حضرت امام حسن اور حضرت امام حسین کی زیارت ہوئی جو خواب میں ان کو ایک شکستہ قلم دکھا رہے تھے جس کو بعد میں انہوں نے صحیح کر دیا۔ امام حسن اور امام حسین نے ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خلعت بھی عطا کی۔ شاہ ولی اللہ نے اس خواب کی تاویل یہ کی کہ انہیں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درس کے ذریعہ اسلامی علوم کو پھر سے زندہ کرنے کی مہم سونپی گئی ہے (۲۵)۔ اٹھارہویں

صدی کے اسلام کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں علم حدیث کی تجدید ایک ایسے مضمون کی حیثیت سے کی گئی جو اخلاقی اور معاشرتی تعمیرنو میں معاون ثابت ہوتا ہے(۲۶)۔ حجۃ اللہ البالغہ کے دیباچہ میں شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے کچھ عرصہ تک اس کارِ عظیم کو موخر کئے رکھا لیکن اپنے ایک عزیز شاگرد محمد عاشق پھلتی (1773) کے بے حد اصرار اور اس احساس نے کہ اس قسم کی کتاب کی اشد ضرورت ہے، ان کو یہ کتاب لکھنے پر آمادہ کیا(۲۷)۔

حج سے واپسی پر انہوں نے دوسری شادی کی۔ اس شادی سے ان کے چار صاحبزادے اور ایک صاحبزادی پیدا ہوئیں۔ ان کی پہلی شادی سے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پہلے سے موجود تھے۔

شاہ ولی اللہ کا انتقال 1762 میں ہوا۔ ان کے بعد ان کی تعلیمات کا سلسلہ ان کے ورثاء نے آگے بڑھایا۔ اس سلسلہ میں سرفہرست ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز (م 1823)، شاہ رفیع الدین (م 1818) اور ان کے پوتے شاہ اسماعیل شہید (م 1831) کے نام ہیں۔ اس خانوادہ نے جو گہرے اثرات مرتب کئے ہیں اس کو اصطلاحاً 'ولی اللہی تحریک' کہتے ہیں(۲۸)۔ اگرچہ شاہ ولی اللہ کے جانشینوں کے کاموں میں ان کے نظریات کا رنگ نمایاں ہے لیکن ان کے اندر عالمگیری اصولوں کی وہ گرفت نہیں پائی جاتی جو شاہ ولی اللہ کی اصل کتابوں میں ہے۔ شاہ ولی اللہ کے اثرات کی وسعت اور ان کے ورثاء میں رجحان کی تبدیلی اور دانشورانہ درجہ پر ابھی بہت کام ہونا باقی ہے۔

تاریخی پس منظر:

شاہ ولی اللہ کی تصانیف اور زندگی کا مطالعہ اس پرآشوب زمانہ کے تناظر میں کرنا چاہئے جس میں وہ رہ رہے تھے۔ مغل حکمران اورنگ زیب کی مستحکم اور طاقتور سربراہی 1707 میں ختم ہوگئی۔ شاہ ولی اللہ اس وقت بچے تھے۔ ان کی زندگی کے بقیہ حصہ میں جو کچھ کم ساٹھ سال ہوتا ہے، دہلی کے تخت پر دس حکمراں تخت نشیں ہوئے۔ اورنگ زیب کے بعد مغلوں کا دبدبہ اور طاقت رفتہ رفتہ کم ہوگیا اور مرکزی حکومت کی طاقت اور گرفت بھی آہستہ آہستہ کمزور ہوگیا۔ کمزوری اور زوال کی جانب ڈھکیلنے میں سلطنت کی داخلی اور بیرونی طاقتیں کارفرما تھیں۔ 1708 سے 1716 تک شمال مغرب میں سکھوں نے غارت گری کا بازار گرم کیا ہوا تھا۔ آخرکار مغلوں

نے ان کو پیچھے ڈھکیلا۔ جنوب سے ہندو مراٹھوں نے 1738 سے دہلی کے گرد و نواح پر حملہ کیا اور مغلوں نے مجبور ہو کر اپنی سلطنت کو تقسیم کرتے ہوئے مالوہ کا صوبہ ان کو بخش دیا۔ 1750 میں وہ پنجاب اور اتر پردیش میں دخیل ہونے لگے اور 1757 میں انہوں نے دہلی پر باقاعدہ حملہ کیا۔

1739 میں ایران کے بادشاہ نادر شاہ کا تباہ کن حملہ واقع ہوا جس میں دہلی کا شاہی خزانہ لوٹا گیا اور شہر کے باشندوں کو تہہ تیغ کیا گیا۔

احمد شاہ ابدالی کی سرکردگی میں 'افغان روہیلہ' ایک اور بیرونی قوت کی صورت میں ابھر رہے تھے اور شمال مغرب سے ہندوستان پر حملہ کا خطرہ منڈلا رہا تھا۔ یہاں تک کہ 1740 میں پنجاب پر قبضہ کر لیا گیا۔ جنوری 1761 میں پانی پت کی لڑائی میں افغانوں نے مرہٹوں کو شکست دے دی لیکن ابدالی کی فوج نے اس کے خلاف بغاوت کر دی اور دہلی میں مسلم طاقت کے نشاۃ ثانیہ کی امیدوں پر پانی پھر گیا۔

پروفیسر خلیق احمد نظامی نے اپنی کتاب 'شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات' (۲۹) میں مسلمان نوابوں اور رہنماؤں کے نام خطوط کا ایک ایسا مجموعہ پیش کیا ہے جس میں شاہ ولی اللہ نے ان سے موجودہ مسلم انتظامیہ مضبوط بنانے کے لئے ابھارا ہے یا ان بیرونی قوت، جیسے ابدالی کا ساتھ دیں جو ہندو خطروں جیسے کہ ہندو مراٹھا سے نبرد آزما ہیں۔ سیاست میں شاہ ولی اللہ کا یہ دخل بظاہر حالات کا تقاضہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک معزز عالم دین اور رہنما کے ضمیر کی آواز تھی نہ کہ ایک فعال سیاسی قوت کی۔ نقشبندیہ سلسلہ کے لئے یہ کوئی نئی بات نہیں تھی کہ ایسے سیاسی مسائل میں وہ اپنے نقطہ نظر پر قائم رہیں اور حکمراں طبقہ سے رابطہ میں رہیں۔ شاہ ولی اللہ کبھی کبھی ناانصافی پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک بہتر حکومت کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ ان کے سیاسی افکار بنیادی طور سے ایک مثالی ریاست اور اس کے حکمراں اور افسران کی خوبیوں پر مبنی ہیں۔

شاہ ولی اللہ کے زمانے کے مسلم معاشرہ کی ایک اور واضح کمزوری دربار میں اور عام طور سے معاشرہ میں شیعہ اور سنی فریقوں کا اختلاف تھا۔ سنی علماء محرم کے جلوس وغیرہ کو بدعت کے نام سے موسوم کر کے ان کی مذمت کرتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ان کی جانشینی کے مسئلہ

پر دونوں فرقوں میں ان کے مناظرین کے درمیان عام بحث ہوتی تھی۔ شاہ ولی اللہ سنی نقطہ نظر کے دفاع اور خلافت کے معاملہ میں شیعی نقطہ نظر کی مخالفت میں کافی متشدد تھے۔ لہٰذا ہندوستان کے مختلف مسلم فرقوں کو متحد کرنے کے پروگرام میں انہوں نے شیعہ عناصر کو شامل نہیں کیا۔

اختلاف اجتہاد اور تقلید پر شاہ ولی اللہ کا نقطہ نظر:

فقہی اسکولوں کے وجود میں آنے کے بعد آپس میں اختلاف کے موضوع پر فقہاء نے اکثر بحث کی ہے (۳۰)۔ اس موضوع پر شاہ ولی اللہ کے نزدیک سب سے اہم تصانیف شافعی کی الرسالۃ اور اجتہاد کے موضوع پر سیوطی (1505) کا کام ہے۔

فقہی اسکولوں کے اتباع کے بارے میں شاہ ولی اللہ کی رائے عمر کے ساتھ ساتھ بدلتی رہی ہے۔ مظہر بقاء نے ان ارتقائی درجات کو تاریخی ترتیب کے اعتبار سے زمروں میں تقسیم کیا ہے۔ اوّل موروثی رجحانات، دوم اپنے غور و فکر کا پرجوش نتیجہ، سوم حجاز کے قیام کا اثر اور چہارم ہندوستان کے اس عملی ماحول کے اثرات جس میں انہوں نے تدریس کا کام کیا (۳۱)۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا کہ خاندانی پس منظر کے اعتبار سے ان کو حنفی مذہب کا متشدد پیروکار ہونا تھا جو کہ ہندوستان اور وسط ایشیا میں غالب مذہب تھا۔ ان کے والد ایک نامور حنفی فقیہ تھے لیکن شاہ ولی اللہ کو حنفی مذہب سے کئی امور میں اختلاف تھا (۳۲)۔ ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ 1731 میں حج کی ادائیگی سے قبل شاہ ولی اللہ نے آزادانہ طور پر تقلید یعنی چاروں مذاہب میں سے کسی ایک کے ماننے کو مسترد کر دیا تھا (۳۳)۔ وہ فیوض الحرمین میں تحریر کرتے ہیں کہ ذاتی طور سے ان کا رجحان تقلید کو مسترد کرنے کا تھا لیکن حج کے دوران خواب کے ذریعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تقلید کے طریقہ پر کاربند رہنے کا حکم دیا (۳۴)۔

اس خواب سے ان اثرات کا پتہ بھی چلتا ہے جو حرمین میں موجود اساتذہ نے، جو دوسرے ان لوگوں سے متعلق تھے، ان پر مرتب کئے تھے۔ ابتدائی تالیفات میں ان کی تحقیق، خصوصاً امام مالک کی موطا پر، نے ان کو اوّلین مصادر اور اصل متون کا مسئلہ حل کرنے، بغور مشاہدہ کرنے کا موقع فراہم کیا یا دوسرے الفاظ میں بجائے کسی ایک مذہب اجتہاد کے بارے میں اپنی ذاتی کاوش یا آزادانہ تحقیق کی تقلید کے مسئلہ کو حل کرنے کی جانب راہنمائی کی۔

یہی عناصر ان کے تقلید مخالف ذہن میں تبدیلی لائے جس کی وجہ سے انہوں نے عام آدمی کے لئے کسی ایک مخصوص مذہب کی اتباع کی اجازت دی (۳۵) اور ساتھ ہی ساتھ بین المذاہب منافرت کو کم کرنے کی کوشش کی (۳۶)۔

ان کے زمانے میں حنبلی فقہ کا دائرہ محدود تھا لیکن وہ ابن حزم (1036) کے ادبی رجحان اور ابن تیمیہ (1263-1328) کی تصانیف سے واقف تھے۔ ان کے سب سے اہم استاذ الکردی شافعی مذہب کے ماننے والے تھے اور بظاہر ولی اللہی نظریاتی فقہ پر ان کے اثرات سب سے گہرے ہیں۔

بڑھتی ہوئی عمر کے ساتھ شاہ ولی اللہ نے اپنے کام کو ہندوستانی تناظر میں دیکھا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ ان کا کام حنفی و شافعی اسکولوں میں تطبیق پیدا کرنا ہے (۳۷)۔ صحیح بخاری کے ایک مسودے، جس کو شاہ ولی اللہ حدیث پڑھانے کے لئے استعمال کرتے تھے، پر سال 1159/1746 کا خود کا تحریر کردہ نوٹ ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ عملی طور سے حنفی تھے لیکن حنفی اور شافعی دونوں فقہ کی تعلیم دیا کرتے تھے (۳۸)۔

فیوض الحرمین میں، جو شاہ صاحب کی حج سے واپسی کے فوراً بعد لکھی گئی ہے، وہ حنفی مذہب کی خوبیوں میں رطب اللسان ہیں (۳۹)۔ اگرچہ دوسری جگہ وہ فرماتے ہیں کہ شافعی مذہب سنت سے زیادہ قریب ہے (۴۰) ان کا خیال تھا کہ شاید ہندوستانی تناظر میں حنفی اور شافعی مذاہب کا ایک منتخب اور ملا جلا فقہ مذہب سے زیادہ موزوں ہوگا، تاہم وہ چاروں اسکولوں کو قبول کرتے تھے (۴۱)۔

اجتہاد اور تقلید پر شاہ ولی اللہ کی رائے:

اس امر کے ایک سرے پر وہ علماء ہیں جو کسی بھی صورت میں تقلید کی اجازت نہیں دیتے جیسے ابن حزم۔ شاہ ولی اللہ کے زمانے میں یہ سوال کہ کیا اجتہاد کے دروازے بند ہو چکے ہیں، لہٰذا اب صرف تقلید ہی ممکن ہے، اٹھ چکا تھا اور کچھ فقہاء نے اس کو تسلیم بھی کر لیا تھا۔
شاہ ولی اللہ اس سلسلہ میں شافعی مذہب سے زیادہ قریب تھے۔ بنیادی تبدیلیاں لانے والے اجتہاد کی گنجائش تھی (۴۲)۔ انہوں نے اس بارے میں شافعی مذہب کے شیوخ جیسے

النووی (1277) سے اتفاق کیا کہ مطلق اجتہاد کی گنجائش ہے جب کہ اسکول کے اصل بانی موجود نہیں ہیں۔ یہ نظریہ اس امکان کو تسلیم کرتا ہے کہ اسکولوں کے بانیوں کی برتری کو بغیر کم کیے بھی مجتہد مطلق ہو سکتے ہیں (۴۳)۔

شاہ ولی اللہ اگرچہ عملی طور سے حنفی تھے لیکن مسائل اور معاملات کے تجزیہ میں ان کی عقل اور اثر پذیری شافعی مذاہب کو ترجیح دیتی تھی (۴۴)۔ 'الانصاف' میں شافعی اسکول کی خوبیوں کی تعریف کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر—

"جہاں تک شافعی اسکول کا تعلق ہے، فقہی اسکولوں کے درمیان اس کے اندر سب سے زیادہ مجتہد مطلق اور اسکول کے اندر مجتہد ہوئے ہیں۔ اس اسکول کے قانونی نظریہ سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہیں اور اس اسکول ہی سے سب سے زیادہ قرآن کی ترجمانی اور حدیث کی تفسیریں ظہور میں آئی ہیں۔ اس کی احادیث کی اسناد سب سے زیادہ مضبوط ہیں اور یہ بانی مذہب کے بیان کی توثیق میں سب سے بہتر ہے اور بانی مذہب اور ان کے اصحاب کی رایوں میں امتیاز کرنے میں سب سے بہتر ہے اور اپنی رائے پیش کرنے اور اس کو دوسروں کی رائے پر ترجیح دینے میں سب سے زیادہ محتاط ہے" (۴۵)۔

شاہ ولی اللہ کی اپنی تقسیم کے مطابق ان کو شافعی اسکول کے مجتہد منتسب کے زمرہ میں رکھا جا سکتا ہے جو کہ ان کی امام شافعی کے تحلیلی اصولوں کی ترجیح پر مبنی ہے۔ ان کے اپنے بیان اور عام قانونی نظریہ کے مطابق تیسری صدی ہجری کے بعد حنفی اسکول میں اجتہاد کا یہ درجہ ناپید ہو چکا تھا کیونکہ احادیث کی تحقیق و تنقیح اس اسکول کی اولین مصروفیات سے باہر ہو گئی۔ حنابلہ اور کچھ شوافع ایک اعلیٰ سطح کے اجتہاد کو جاری رکھنے کی اجازت دیتے ہیں (۴۷)۔

رڈالف پیٹر کو اجتہاد کے بارے میں شاہ ولی اللہ کے نظریات، ان سے بزرگ لیکن قابل موازنہ الشوکانی (1760-1832) اور السنوسی (1781-1859) کی تصانیف سے زیادہ قدامت پرست لگتے ہیں (۴۸)۔ اجتہاد کے بارے میں ان کے نظریات کے رشتے اس روایت سے ملتے ہیں جو وول اور پیٹرس کی رائے میں پان اسلامک بنیادیں رکھتی ہے اور جو حجاز کے تبحر

اور نیک علماء، خصوصاً ابراہیم الکورانی (1690) کے حلقہ تک پہنچتی ہیں (۴۹)۔ بلاشبہ علماء کا یہی گروپ تھا جس سے شاہ ولی اللہ کی حرمین کے قیام میں صحبت رہی۔

یہ ثابت ہو چکا کہ شاہ ولی اللہ نے تقلید کو مسترد کیا۔ پھر عمومی طور سے چاروں مذاہب کے اتباع کو قبول کیا لیکن کبھی کبھی کچھ خاص مسائل میں ان کی حدود سے باہر بھی نکلے۔ کتاب کے یہ آخری ابواب نظریاتی اور عملی فقہ پر مصنف کی مضبوط گرفت کی نشاندہی کرتے ہیں۔ فقہی مسائل میں اختلاف پر بحث ومباحثہ کی ایک طویل روایت میں ان کا درجہ اور اجتہاد اور تقلید کے بارے میں ان کے رجحان کو واضح کرتے ہیں۔

وصال کے بعد:

کسی تصنیف کی اہمیت کا اندازہ لگانا ایک پیچیدہ کام ہے۔ ایک طریقہ یہ بھی رہا ہے کہ تصنیف کے ظہور کے بعد اس سے متعلق متنازعہ ادب کے حجم کا اندازہ لگایا جائے۔ اگر اس معیاد پر پرکھا جائے تو اس تصنیف نے کوئی بڑا متنازعہ مقام حاصل نہیں کیا۔ یعنی نہ ہی اپنے زمانے میں اس کی بہت زیادہ تعریف ہوئی اور نہ ہی اس پر اعتراضات کئے گئے اور نہ ہی اس کے بعد۔ یہاں تک کہ مصنف کے اپنے وطن برصغیر ہندوستان میں بھی قابل اعتناء نہ تھی۔ تبصروں کی یہ کمی تصنیف کے قبول عام کی جانب اشارہ کرتی ہے اور دوسری جانب علم وفضل کے گرتے ہوئے معیار کو بھی سامنے لاتی ہے۔ دوسری جانب یہ حقیقت بھی بہت دلچسپ ہے کہ جنوبی ایشیا کی اکثر دینی تحریکات شاہ ولی اللہ کو اپنا مورث اعلیٰ تصور کرتی ہیں۔ برصغیر ہندوستان میں غالباً دیوبندیوں کا ان کی وراثت سے سب سے راست رشتہ ہے جنھوں نے ان کے روحانی رشتہ کو دانشورانہ علمیت سے ہم آہنگ کیا۔ شاہ ولی اللہ کے صاجزادہ، شاہ عبدالعزیز (1823) ایک معروف و مشہور عالم دین اور معلم تھے۔ ان کے تلامذہ کا حلقہ کافی وسیع تھا۔ ان میں سے کچھ براہ راست دیوبند مدرسہ کے قیام میں شامل تھے۔ جنوبی ایشیا کے اسلام میں یہ مدرسہ ایک خاص طرز فکر اور طرز عمل کی علامت ہے۔ مختصراً اس کو اسلامی دانشورانہ اور عملی روایت کے صوفی عناصر کی قبولیت اور یہاں تک کہ ساتھ میں خالص مقامی رسوم ورواج سے متاثر عمل اور کم تعلیم یافتہ طبقہ میں مروج

رسوم کی ناقبولیت کہہ سکتے ہیں (۵۲)۔

اہل حدیث یہاں تک کہ مولانا مودودی (1978) کے متبعین بھی اور دوسرے حضرات جن کا زاویہ نگاہ زیادہ اصلاح پسندانہ یا تنگ نظر ہے، شاہ ولی اللہ کے ذریعے کی گئی شریعت کی تشریحات اور دعوت اصلاح میں ان کو اپنے افکار کا پیشرو دکھائی دیتا ہے (۵۳)۔ شاہ ولی اللہ کی فقہی تصنیفات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس حد تک نہیں گئے جہاں پر کہ ان مصلحین نے چاروں اسکولوں کو یکسر مسترد کر دیا تھا (۵۴)۔ ان کے پوتے شاہ اسماعیل شہید (1831) کی تحریک بھی جو ہندوستان میں ''وہابی تحریک'' کے نام سے جانی جاتی ہے، شاہ ولی اللہ کے اصلاحی انداز فکر ایک پہلو ہے۔

ہم عصر مسلم جنوبی ایشیا میں تیسرا اور سب سے زیادہ مروج رجحان اہل السنہ یا بریلویوں کا ہے جو تصوف اور مروجہ دینی رسوم کی جانب مائل ہیں۔ یہ حنفی مذہب کے اس حد تک حامی ہیں کہ ابوحنیفہ ان کے نزدیک ایک ولی کا درجہ رکھتے ہیں۔ مصنف کے کچھ بیانات جو ہندوستان میں حنفی مذہب کی حمایت میں ہیں، اہل السنہ کے لئے قابل قبول ہوں گے۔ موجودہ اہل السنہ سے سب سے زیادہ نزدیک شاہ ولی اللہ کے جانشینوں کا وہ گروہ ہے جس کی پہچان ان کے سب سے قریبی شاگرد اور عم زاد محمد عاشق (1773) ہیں (۵۵)۔ محمد عاشق شاہ ولی اللہ کے صوفی رجحانات کی مکمل نمائندگی کرتے ہیں اور یہ اشارے بھی ملتے ہیں کہ انہوں نے اعمال و وظائف اپنی ایک جداگانہ طریقت قائم کی۔

شاہ ولی اللہ کے جانشینوں میں صوفی اور اصلاحی رجحانات کی تقسیم کا سب سے نمایاں اظہار شاہ اسماعیل شہید کی شخصیت میں ہوتا ہے جنہوں نے 'عبقات' (۵۷) کے نام سے اونچے درجہ کے نظریاتی تصوف پر کتاب تحریر کی اور پھر 'تقویۃ الایمان' (۵۸) مرتب کی جو ہندوستان میں اسلام میں مروجہ بدعتی رسوم کے خاتمہ کی دعوت ہے۔

ہندوستان سے باہر حجۃ اللہ البالغہ، الانصاف فی بیان سبب الاختلاف اور عقد الجید شاہ ولی اللہ کی وہ کتابیں ہیں جو آسانی سے دستیاب ہیں کیونکہ یہ کتابیں عربی میں تحریر کی گئی تھیں۔ لہٰذا ان کے قارئین کا دائرہ زیادہ وسیع تھا۔ خود شاہ ولی اللہ علماء دین کے اس عالمگیری دائرہ سے وابستہ

تھے جو اٹھارہویں صدی میں مسلمانوں کے درمیان علم حدیث کی نشاۃ ثانیہ کے لئے فکرمند تھا (۵۹)۔

حجۃ اللہ البالغہ کو مصر کے نامور عالم السید سابق (۶۰) نے ایڈٹ کیا ہے اور عرب مشرق وسطیٰ، جنوبی اور جنوب مشرقی ایشیا کی موجودہ اصلاح پسند نسل کے درمیان کافی مقبول ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اسلامی جدیدیت پسند جیسے محمد اقبال (1938) اور فضل اللہ (1988) شاہ ولی اللہ میں ایک ایسے مفکر کو دیکھتے ہیں جس نے اپنے وقت کے بحران کا سامنا ایک جدید رجحان اور حدیث کے متعین ہدایتوں کے پس پردہ روح کی تلاش کے ذریعہ کیا (۶۱)۔

شاہ ولی اللہ خواہ کسی میدان میں جوہر دکھا رہے ہوں ان کی تعمیر احادیث کی بنیاد پر ہوتی ہے یعنی کوئی بھی ان کے تصوف کو الغزالی (1111) اور ابن العربی (1240) کے افکار کو آگے بڑھاتا ہوا دیکھ سکتا ہے۔ اسی طرح سے ان کے سیاسی اور معاشرتی نظریات ہیں جنہوں نے اسلامی فلسفہ اخلاق کے تناظر میں فروغ پایا وغیرہ وغیرہ۔ ان کی اس تصنیف کا ایک امتیازی وصف اسلامی دانشورانہ روایت کی ان صوفیانہ یا فلسفیانہ شاخوں کی متون پر مبنی دینی نصاب، مطالعہ حدیث، اصول فقہ وغیرہ سے ہم آہنگی ہے۔ یہ ایک معلومات افزا کوشش ہوگی اگر شاہ ولی اللہ کے جانشینوں نے جس طرح ان کی تصانیف پر کام کیا ہے، اس کا موازنہ ابن خلدون (1404) سے کیا جائے جو خود بھی ایک سنتھیٹک مفکر تھے، ان کے جانشین ان کے دلائل اور نقطہ نظر میں مضمر کارفرما قوت کو سمجھنے میں ناکام رہے اور صرف انہی نکات کی تشریح و توضیح و توسیع کی جو وہ اپنے نقطہ نظر کے لئے مفید سمجھتے تھے (۶۲)۔ اب سے تین صدی پیشتر دور جدید کے نقطہ آغاز پر شاہ ولی اللہ نے اپنا حصہ ادا کیا۔ حدیث، تصوف اور دیگر مضامیں پر ان کے منصوبہ بند پروگرام کو عام طور سے ان کے جانشینوں نے سنجیدگی سے نہیں لیا۔ لیکن ان کے کاموں کے مجموعی تاثر کے سبب سے بعد میں آنے والے مفکرین نے ان کو مصلح، مطہر، صوفی اور مجدد تسلیم کیا۔ لیکن یہ تمام خطابات والقاب ان کے فلسفہ کو عملی طور سے نافذ کرنے کی کوئی قابل ذکر کوشش کے بغیر ہیں۔

شاہ ولی اللہ کی تصانیف:

شاہ ولی اللہ نے مختلف موضوعات پر کتابیں تحریر کی ہیں جن میں سیر، قانون، تصوف کے

علاوہ دو جامع تصانیف حجۃ اللہ البالغہ اور البدور البازغہ ہیں۔ البدو البازغہ بعد کی تصنیف ہے اور حجۃ اللہ البالغہ کے کئی بڑے نکتوں کی وضاحت کرتی ہے۔ ویسے یہ کتاب صوفی فلسفہ سے زیادہ بحث کرتی ہے اور مطالعہ حدیث پر زیادہ زور نہیں دیتی۔

عام طور سے ان کی تصوف پر تصانیف ان کے کیریئر کے ابتدائی حصہ سے متعلق ہیں۔ ان میں سے اہم تصانیف سطعات، فیوض الحرمین، القول الجلیل، لمحات، الطاف القدس اور الخیر الکثیر ہیں۔ حجۃ اللہ البالغہ بھی اسی زمانے میں حج سے واپسی کے بعد تصنیف کی گئی۔

ان کے بعد کی تصانیف جو 1756 کے بعد لکھی گئی ہیں قانونی کام ہیں جیسے امام مالک کی موطا پر تفسیر میں دو کتابیں مسوی اور مصفی ہیں۔ قانونی کام میں عقد الجید اور شرح تراجم ابواب البخاری ہیں اور تفسیری کام میں الفوز الکبیر ہے۔ ان کی ایک تصنیف 'التفہیمات الالہیہ' دو جلدوں میں ہے۔ اس میں عربی و فارسی کے مختصر اقتباسات جو مواد کے اعتبار تصوف سے متعلق ہیں، لیکن قانونی اور دینی مسائل کا جواب بھی دیتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ اس میں اپنے ہم عصر فرقوں کی حالت پر تبصرہ بھی کرتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ خطبات و خطوط کی تالیف ہے جس کو مرتب کرتے وقت کسی حد تک موضوعات کی ترتیب بھی پیش نظر رہی۔ کتاب مصنف کے صوفی اور مابعد الطبیعاتی فکر کو سمجھنے میں بہت معاون ہے۔

عمر کے آخری زمانے میں شاہ ولی اللہ نے ازالۃ الخفاء اور قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین تحریر کیں جن کا مقصد خلافت کی نوعیت اور تفضیل علی کے بارے میں شیعی نقطہ نظر کی گرفت تھی۔

ان کی دیگر تصانیف جو اس کتاب کی تحریر کے درمیان پرکھی گئیں 'کتابیات' میں شامل ہیں۔ شاہ ولی اللہ کی تصانیف سے دلچسپی میں کافی اضافہ ہوا ہے۔ اس حقیقت کا انکشاف ان کی اصل تصانیف کی کثیر تعداد میں تجدید اشاعت سے ہوتا ہے۔ ان میں سے اکثر کتابیں ہندوستان میں انیسویں صدی کے آخر میں شائع ہوئی تھیں۔ ان کو نئے اردو تر جموں کے ساتھ شائع کیا جارہا ہے یا پاکستان میں ان کے نئے ایڈیشن طبع ہو رہے ہیں۔

فہارس:

ایک عام قاری اور ماہر کے مطالعہ کو آسان کرنے کے لئے میں نے اس کتاب میں کئی

فہرستیں شامل کی ہیں۔ایک فہرست ان قرآنی آیات کی ہے جن کو مصنف نے کتاب میں پیش کیا ہے۔ دوسری فہرست حدیث کے ان معروف جملوں کی ہے جس کے شاہ ولی اللہ نے حوالے دیئے ہیں۔موضوعات کے اعتبار سے بھی ایک فہرست مرتب کر کے کتاب میں شامل کی گئی ہے۔

متن کے ساتھ فٹ نوٹ کا مقصد ان نکات کی تشریح ہے جو ایک جدید قاری، خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم، کے لئے غیر واضح ہیں۔ کیونکہ اس کتاب میں حدیث کی حیثیت مرکزی ہے لہٰذا ہر پیش کی گئی حدیث کا حوالہ معیاری تالیفات جو کہ وینسنک کی اہم عربی حدیث کے مجموعوں کی فہرست پر مبنی ہے، سے دیا گیا ہے (٦٤)۔کہیں کہیں میں نے نئے سہل الحصول انگریزی تراجم یا عربی کے نئے ایڈیشن کی مدد بھی لی ہے اور حوالوں کو تازہ ترین کیا ہے۔مثال کے طور پر میں نے ام ام خان کے صحیح بخاری کے دولسانی ترجمہ کے ایڈیشن، صدیقی کے صحیح مسلم کے ترجمہ اور مشکوٰۃ المصابیح، جس سے کہ مصنف نے اکثر حوالہ دیئے ہیں، کے رابسن کے ترجمہ کو حوالوں کے لئے استعمال کیا ہے۔ بالفرض اگر کوئی فرد مختلف نسخے استعمال کر رہا ہے۔ حدیث کو موضوع کے لحاظ سے تلاش کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ کئی حدیثیں اکثر نسخوں میں پائی جاتی ہیں لہٰذا قطعی حوالہ بخاری اور مسلم سے دیئے گئے ہیں۔ کیونکہ یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ وہ قاری جو عربی کے لئے تمام مجموعے چیک کرنا چاہتا ہے، وہ دیگر حوالوں کے لئے بآسانی وینسنک تک پہنچ سکتا ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ-متن:

حجۃ اللہ البالغہ کو ایک طویل عرصہ سے مصنف کا ایک عظیم کارنامہ تصور کیا جاتا ہے لہٰذا پچھلی صدیوں میں یہ کئی بار نقل ہوئیں اور اس کو ایڈٹ کیا گیا۔ اس ترجمہ کی تیاری میں دو ایڈیشن کا استعمال کیا گیا۔

(1) 1952-53 کا قاہرہ ایڈیشن جس کی السید سابق نے توثیق ایک ایسے متن کو بنیاد بنا کر کی ہے جو مکتبہ امیریہ سے ائع ہوا تھا۔ 1952 کا ایڈیشن ملتزم الطبع والنشر دارالکتب الحدیث نے شائع کیا ہے۔

(2) کتاب خانہ رشیدیہ دہلی کا مطبوعہ ایڈیشن جس میں جلد 1 اور 2 کو ساتھ میں مجلد کر دیا گیا ہے۔ 1373ھ/ 1953-54 کے ایڈیشن کی بنیاد ایک ایسے متن پر تھی جو کہ متعدد ہندوستانی

علماء کا توثیق شدہ اور آڈٹ کیا ہوا ورژن تھا۔

دونوں ایڈیشن میں موجود نوٹس تقریباً یکساں تھے۔ سوائے اس کے کہ قاہرہ کے 1952 ایڈیشن میں کتاب میں مستعمل قرآنی آیات کا حوالہ بھی دیا گیا ہے۔ دونوں ایڈیشن کے موازنہ کے وقف بہت ہی کم اہم طباعت کی غلطیاں یا اختلافات نظر میں آئے اور ان کی نشاندہی ترجمہ میں کر دی گئی ہے۔ اس ایڈیشن کی نقل 1936 میں قاہرہ میں شائع ہوئی اور اس وقت عرب دنیا میں یہ سب سے سہل الحصول نسخہ ہے۔

دونوں عربی ایڈیشن میں حجۃ اللہ البالغہ کی دوسری جلد کے حوالہ صفحات نمبر کے ساتھ دیئے گئے ہیں جس کی ایڈیٹنگ السید سابق نے کی ہے۔

اس کے علاوہ عربی متن کا دو جلدوں کا ایڈیشن جس میں عبدالحق حقانی کا اردو ترجمہ موسوم بہ نعمۃ اللہ البالغہ (کراچی، اصح المطابع، تاریخ نہیں دی گئی) بھی شامل ہے، مطالعہ میں رہی ہے۔ مولانا عبیداللہ سندھی کی 'اردو شرح حجۃ اللہ البالغہ' بھی کچھ نوٹس بنانے میں معاون ثابت ہوئی لیکن اس نے تصنیف کے اولین سولہ ابواب ہی کا احاطہ کیا ہے۔ یہ لاہور میں طبع ہوئی (تاریخ نہیں) اور 'مکتوبات حکمت' نے تقسیم کی۔

حجۃ اللہ البالغہ کے آخری چار ابواب (85-82) بہت حد تک مصنف کی کتاب ''الانصاف فی بیان سبب الاختلاف' جو فقہی اختلاف کے موضوع پر ہے کی تکرار ہے۔ اس کے عربی میں کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں اور اردو میں شرح کے ساتھ اس کے کئی ترجمہ موجود ہیں۔

جلد اول کے یہ آخری ابواب مسلم فقہاء کے درمیان اختلاف اور اجتہاد کی اقسام جو اسلامی قانونی نظام میں اب بھی جاری ہے، سے بحث کرتے ہیں۔ اس متن کے ایڈیٹر کا مشاہدہ ہے کہ یہ ملحقہ حصہ ان کو دستیاب مسودات میں سے صرف ایک میں موجود تھا (٦٦) حالانکہ بعد میں شائع ہونے والے نسخوں میں اس کی شمولیت ایک معیار بن گئی۔ ان ابواب کے آخر میں شاہ ولی اللہ نے اپنی اس خواہش کا اظہار کیا ہے کہ وہ فقہ کے اختلافی مسائل پر مزید ایک کتاب لکھنا چاہتے ہیں (٦٧) لیکن ایسا لگتا ہے کہ آخر کار انہیں اس کتاب میں موجود مواد اور کچھ نئے مواد کے اضافہ پر ہی اکتفا کرنا پڑا اور یہی ایک علیحدہ کتابی صورت میں الانصاف فی بیان سبب الاختلاف

کے نام سے ظاہر ہوا۔ ''الانصاف' میں موجود اضافی مواد دراصل خطابی کا ایک طویل اقتباس ہے جو تیسرے باب کے آخر میں، اجتہاد کے موضوعات اور شافعی اسکول پر ایک توسیعی مباحثہ چوتھے باب کے آخر میں اور ایک پانچویں باب کی تشکیل کے لئے مواد کی ترتیب شامل ہے (۶۸)۔ مصنف کی عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید، جس کا خصوصی موضوع اجتہاد ہے (۶۹)، کے کچھ صفحات بھی حجتہ اللہ البالغہ میں پائے جاتے ہیں۔

حواشی:

۱- قرآنی سیاق وسباق میں اس کا مطلب اللہ تعالیٰ کی دلیل یا ثبوت ہے جو کافرین کے اس دعویٰ کے جواب میں ہے کہ اگر خدا چاہتا تو ہر ایک کو ہدایت عطا کر دیتا۔ قرآن کی کئی تفاسیر اس آیت کو اللہ تعالیٰ کے حاضر و ناظر اور سمیع و علیم ہونے کے حوالہ سے سمجھتی ہیں، جو کہ ساتھ ہی انسانوں پر ایک اخلاقی ذمہ داری بھی عائد کرتی ہے۔

۲- حجتہ اللہ البالغہ، ترجمہ-15

۳- شاہ ولی اللہ، التفہیمات الالہیہ، 1-111-110

۴- ماجد خدوری، مصلحہ، انسائیکلو پیڈیا آف اسلام، جدید ایڈیشن-VI (لیڈن: ای جی برل، 1954) میں، 740-738، یہ الغزالی کی 'المستصفیٰ' (قاہرہ: 1356 ہجری) 139-140 کا حوالہ دے رہے ہیں۔

۵- السید سابق کے مطابق جلد اوّل کا اصل پلان سات حصوں اور ستر ابواب پر مشتمل تھا۔ ان کا خیال ہے کہ آخری حصہ جو فقہی اختلاف کے موضوع پر چار ابواب پر پھیلا ہوا ہے، بعد میں ملحق کیا گیا ہے اور اصل ابواب کے کچھ ذیلی حصے مستقل ابواب کی حیثیت سے پہچانے جانے لگے۔ حجتہ اللہ البالغہ-1 (قاہرہ: ملتزم الطبع والنشر، 1952)، 296

۶- ایک نمایاں استثنیٰ صوفی اخلاق کی تکمیل 'احسان' پر ایک حصہ میں بحث ہے۔

۷- مصنف کی نفسیاتی اور روحانی نظریات کی مزید مخفی جہتیں ان کی کتابوں ہمعات اور الطاف القدس میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۸- خلیل عبدالحمید عبدالعال: "God, the Universe, and Man is Islamic Thought: The contribution of Shah Waliullah of Delhi (1702-1762)" - پی ایچ ڈی ڈیزرٹیشن، یونیورسٹی آف لندن، 1970

۹- ہیل پوٹا کی تھیسس "Practical Theology and Ethics of Shah Waliullah" سے۔

۱۰- عزیز احمد "Studies in Islamic Culture in the Indian Environment" (آکسفورڈ، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، 1964)، 206

۱۱- صبیح احمد کمالی: "Types of Islamic Thought" (علی گڑھ: علی گڑھ یونیورسٹی پریس، 1966)، 123-124۔ مندرجہ بالا حوالہ جات عبدالعال کی تھیسس "God, the Universe, and Man" میں پیش کئے گئے ہیں۔ 392-397

۱۲- جیکس برق: "Un میں L'Islam an temps du monde contemporain islamo-indian de jean-jacques rousseau" (پیرس، سندباد 1984) 135, 113-146

۱۳- شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغہ، عربی متن (قاہرہ: ملتزم الطبع والنشر، 1952) 80-104

۱۴- الغزالی: احیاء علوم الدین (بیروت، دار المعرفۃ، 1982)

۱۵- ترجمہ: ص 281, 285, 290

۱۶- باب 58

۱۷- باب 57

۱۸- غلام حسین جلبانی، "Life of Shah Waliullah" (لاہور: اشرف، 1978)، 4

جے ایم ایس بالجون "Religion and Thought of Shah Wali Allah" (لیڈن: ای جی برل، 1986)، 1

۱۹- سید اطہر عباس رضوی: "Shah Wali Allah and his Times" (کینبرا: معرفت پبلشنگ ہاؤس، 1980)، 213

۲۰- مشکوٰۃ المصابیح، المرغینانی، ترجمہ جیمس رابسن (لاہور: اشرف، 1963)، مصنف کی کتاب میں پیش کردہ اکثر احادیث مشکوٰۃ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۲۱- 'الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف' (اصل فارسی)، 'جرنل آف ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال' 14 (1912) میں، 175-161، ایم ہدایت حسین کے انگریزی ترجمہ کے ساتھ۔

۲۲- حجاز کے مشہور محدث اور صوفی شیخ ابراہیم الکورانی (م: 1690) کے صاحبزادہ، دیکھئے 'انسائیکلو پیڈیا آف اسلام' جدید ایڈیشن V (لیڈن: ای جی برل، 1954) میں اے ایچ جانز کا ''الکورانی، ابراہیم''، 243-242

۲۳- وال جان او: "Hadith Scholars and Tariqahs" جرنل آف ایشیاٹک اینڈ افریکن اسٹڈیز، 15 (جولائی - اکتوبر، 1980)، 273 ,264

۲۴- ''فیوض الحرمین'' عربی متن اردو ترجمہ کے ساتھ (کراچی: محمد سعید، تاریخ نہیں) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجددی سلسلہ میں ہندوستانی نقشبندیوں کی یہ روایت رہی ہے کہ وہ حج کے ظاہری اور باطنی تجربات کو ضابطہ تحریر میں لائیں۔ مثال کے طور پر ''حسنات الحرمین'' ملاحظہ ہو جس میں خواجہ محمد معصوم (1662) کے خوابوں کا تذکرہ ہے اور جو ان کے صاحبزادہ محمد عبید اللہ نے مرتب کی۔ اس کا فارسی نسخہ محمد اقبال مجددی (ڈیرہ اسماعیل خاں، پاکستان: مکتبہ سراجیہ، 1981) نے شرح کے ساتھ ایڈٹ کیا ہے۔

۲۵- حجۃ اللہ ترجمہ ص 6، اس مضمون کو مصنف کی کتاب ''فیوض الحرمین'' میں بھی دہرایا گیا ہے، ص 66-65 اور التفہیمات الالٰہیۃ، II ص: 300

۲۶- اس تحریک کے صوفی اصلاحی رجحانات سے تعلق کا پتہ سب سے پہلے فضل الرحمٰن نے ''اسلام'' (شکاگو: یونیورسٹی آف شکاگو، 1979) 206 میں معلوم کیا اور ان اقدامات کے لئے انہوں نے ''جدید تصوف'' کی اصطلاح وضع کی۔ جدید تصوف پر علمی بحث کے لئے ملاحظہ فرمایئے آر ایس اوفاہی کا Enigmatic Saint (ایوینسٹن: نارتھ ویسٹرن یونیورسٹی پریس، 1990) 9-1۔ اس کے علاوہ آر ایس اوفاہی اور برنڈ راڑ تکے کا مضمون "Neo Sufism Reconsidered" جو Der Islam: Zeitschrift far

Geschechte and Kultar des Orients. LXX (I, 1993) میں شائع ہوا۔ 87-52 جو مشرق وسطیٰ اور افریقہ سے آنے والے تاریخی اور کتابی ثبوتوں کی روشنی میں ''جدید تصوف'' کے نظریہ کو مسترد کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ غالباً جنوبی ایشیا میں ان رجحانات کے ثبوت زیادہ مضبوط ہیں۔

۲۷- حجۃ اللہ، ترجمہ، ص 8

۲۸- عبیداللہ سندھی نے ''شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک'' (لاہور، 1970) میں اس تصور کو پروان چڑھایا ہے۔ آج بھی جنوبی ایشیا میں شاہ ولی اللہ کی میراث کے مطالعہ میں یہ تصور کافی موثر ہے۔ مثال کے طور پر ملاحظہ فرمائیے Studies in Islamic Culture in the Indian Environment (آکسفورڈ: آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، 1964) میں عزیز احمد کا مضمون "The Waliullahi Movement"

۲۹- دہلی، ندوۃ المصنّفین، 1969

۳۰- اختلاف پر کچھ پرانی تصانیف کی فہرست کے لئے ملاحظہ فرمائیے، الطحاوی: ''اختلاف الفقہاء''، ایڈٹ ایم حسن موصوی (اسلام آباد: اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، 1971)، 30-24، اختلاف پر ایک اور قدیم تصنیف کا فرانسیسی میں ترجمہ جیرارڈ لیکومٹ کا Le traite des Divergences du Hadith D'lbu Qutayba d. 889 (دمشق: انسٹی ٹیوٹ فرانسے وماس، 1962) ہے۔

۳۱- ''اصول الفقہ اور شاہ ولی اللہ'' (اسلام آباد ادارہ تحقیقات اسلامی، 1979) 31-24

۳۲- بقاء، 25-24

۳۳- جے ایم ایس بالجون "Religion and Thought of Shah Wali Allah" (لیڈن: ای جی برل، 1986)، ص 165 میں ''الجزء اللطیف'' کا اقتباس ان کے اس وقت کے نظریہ کے مطابق۔

۳۴- ''فیوض الحرمین'' رویا، 33، 8-187 بقاء، 25-24

۳۵- ''عقد الجید'' میں انہوں نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ عوام کا چاروں میں سے کسی ایک

فقہی مذہب پر عمل پیرا ہونا کیوں ضروری ہے۔ ''عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید''، عربی (قاہرہ: مکتبہ سلفیہ، 1965) جزئی انگریزی ترجمہ کے لئے ملاحظہ فرمایئے داؤد رہبر کا مضمون۔

13-14 ایک سبب تو یہ ہے کہ ان اسکولوں نے روایات کے اس تاریخی تسلسل کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے برقرار رکھا ہے، دوم یہ کہ یہ امت کی اجتماعی رائے کی نمائندگی کرتے ہیں اور تیسرے یہ کہ ان اسکولوں کے فیصلوں کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہے بجائے اس کے کہ کسی ہم عصر عالم کا اتباع کرے جو کہ شامل کیا گیا ہو یا بد اطوار ہو۔

۳۶- فیوض، رویاء 10، ص 91-89 میں وہ بیان کرتے ہیں کہ ان کو باطنی طریقہ سے مطلع کیا گیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فقہی اسکولوں میں تفریق ناپسند فرماتے ہیں اور ان کو مساوی تصور فرماتے ہیں۔

۳۷- مسویٰ 1، 13-12، التفہیمات 1، 212

۳۸- بقاء، 40

۳۹- ''فیوض'' رویاء 19، 37-136، اس خواب میں ان حنفی مذہب کی عظمت سے باخبر کیا جاتا ہے۔ رویاء 31، ص: 183-179 ہندوستان میں حنفی مذہب کی ضرورت پر اور 320-311 جس میں ان کو حنفی مذہب کی فضیلت کا انکشاف ہوتا ہے۔

۴۰- ''الخیر الکثیر'' خزانہ 10 ''بالجون'' 166 صفحہ پر حوالہ دیا گیا ہے ''شافعی کا مذہب جو کہ مسائل کی جڑ تک پہنچتا ہے، چاروں مذاہب میں سنت سے سب سے زیادہ قریب ہے''۔

۴۱- ''فیوض'' رویاء 10، 91-89

۴۲- ''الضاف'' موجودہ ترجمہ، باب چہارم

۴۳- رڈالف پیٹرس: "Ijtihad and Taqleed in 18th & 19th Century Islam"

Die welt deo Islams XX (3-4, 1980) 137

۴۴- بقاء: 27 اور 502 بھی ملاحظہ کریں جہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ 70% مسائل میں شاہ ولی

اللہ نے شافعی فیصلوں کو ترجیح دی ہے۔

۴۵- ''الانصاف'' 77

۴۶- بقاء، 48 ''اس کو بہر حال تقلید نہیں کہا جا سکتا کیونکہ مجتہد منتسب نے اپنے امام کے فیصلہ کو اس کی بنیادوں اور دلائل پر مکمل غور و فکر کے بعد قبول کیا ہے''۔ پیٹرس 137

۴۷- وائل بی حلاق: "Was the Gate of Ijtihad closed?" انٹرنیشنل جرنل آف مڈل ایسٹ اسٹڈیز 16 (1984) :30

۴۸- پیٹرس نے محمد ابن علی الشوکانی (1760-1832) کی ''القول المفید فی آدلۃ الاجتہاد والتقلید'' اور ''ارشاد الفحول'' محمد ابن علی السنوسی (1787-1859) کی ''ایقاظ الوسنان فی العمل بالحدیث والقرآن'' اور ''کتاب السائل العشر المسمیٰ بفیات المقاصد فی خلاصہ المراصد'' 142-144 کا مطالعہ کیا۔

۴۹- پیٹرس، 144-145

۵۰- فیوض، 184-189 ''اگرچہ یہ میرے مزاج کے خلاف تھا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ میں عملی طور سے چاروں میں سے ایک مذہب کو مانوں اور ان کی حدود سے باہر نہ جاؤں، حالانکہ یہ مجھے پسند نہ تھا اور میں نے تقلید کو مسترد کر دیا تھا''۔ 187-8

۵۱- محمود احمد برکاتی ''شاہ ولی اللہ اور ان کا خاندان'' (لاہور: مجلس اشاعت اسلام، 1976)

۵۲- مدرسہ دیوبند کے لئے ملاحظہ فرمایئے باربرا والی مٹکاف "Islamic Revival in Brifesh India : Deoband, 1860-1900" (پرنسٹن: پرنسٹن یونیورسٹی پریس، 1982)

۵۳- مثال کے طور پر ان کی کتاب ''تجدید و احیاء دین'' (رام پور، 1954) میں۔ ساتھ ہی ساتھ اس بات کا بھی اعتراف کرنا چاہئے کہ مودودی شاہ ولی اللہ کے تصوف کو ان کے افکار اور کارروائیوں کے دیگر پہلوؤں سے الگ کرتے ہیں۔ A Short History of the Revivalist Movements in Islam، انگریزی ترجمہ، الاشعری (لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، 1972) 105 اور تتمے۔

۵۴- مظہر بقاء ''اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ'' (اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی، 1979)، 35-6

۵۵- محمد عاشق، جن کے نام یہ کتاب منسوب کی گئی ہے، شاہ ولی اللہ کی ایک سوانح صوفی روایت کے مطابق تحریر کی ہے جن میں ان کے نیک کاموں اور کرامات کا تذکرہ ہے جو شاہ ولی اللہ کی ذوسری تصانیف میں بھی موجود ہیں۔ ''القول الجلی، فارسی (دہلی: شاہ ابوالخیر اکادمی، 1989)، اردو ترجمہ مولانا حافظ تقی انوار علوی (کاکوروی، کاکوروی، انڈیا، مکتبہ انواری، 1988)

۵۶- اس طریقہ کے اعمال اور مابعد الطبیعات کا خاکہ یا صوفی راستہ تفہیمات الٰہیہ-II، ص 5-98 میں موجود ہے۔

۵۷- ابن عربی اسکول کی روایت میں صوفی الٰہیات پر ایک نسبتاً کم معروف تصنیف ''عبقات اسمٰعیل شہید'' شاہ اردو ترجمہ، مناظر احسن گیلانی، حیدر آباد، ہندوستان، اللجنۃ العلمیہ، تاریخ نہیں۔ انگریزی ترجمہ جی ایچ جلبانی (حیدر آباد: زیب ادبی مرکز، 1982)

۵۸- تقویۃ الایمان (دیوبند: اسد بک ڈپو، تاریخ نہیں) انگریزی ترجمہ مطبوعہ جرنل آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی 13، (1852)، 310-372

۵۹- جان او وال "Hadith Scholaro and Tariqahs : An 'Ulema Group" جرنل آف ایشین اینڈ افریکن اسٹڈیز 15 (جولائی-اکتوبر 1980)، 265 میں

۶۰- قاہرہ، 1952-1953

۶۱- فضل الرحمٰن "The Thinker of Crisis : Shah Waliy-Ullah" دی پاکستان کوارٹرلی (سمر، 1956)، 44-48 میں۔ اے ہیلے پوٹا "Affinity of Iqbal with Shah Wali Allah" اقبال ریویو XV (1, 1974): 65-72، ہیلے پوٹا "Shah Waliyullah and Iqbal. The Philosophers of the Modern Age" اسلامک اسٹڈیز 13 (دسمبر 1974): 225-234

۶۲- عزیز الازمیہ، ابن خلدون (لندن: روٹ لیج، 1982) خصوصاً تیسرا باب، ص 145

۶۳- اس قادر القلم زودنویس مصنف کی کتابوں کی تاریخ وار ترتیب کے ساتھ ایک قطعی فہرست بنانا پیچیدہ اور طویل کام ہے۔ شرح شدہ کتابیات جن میں ایک تاریخی سلسلہ قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے، کے لئے جے ایم ایس بالجون کی "Religion and Thought" ص: 14-8، ایس اے اے رضوی کی "Shah Wali Allah and His Times" ص 228-220 اور جی ایم قاسمی کا التفہیمات الالٰہیۃ 1 کا تعارف (عربی میں) کو ملاحظہ کریں۔ انفرادی تصانیف کی طباعت کی تفصیل اس کتاب میں موجود کتابیات میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۶۴- ارینٹ جان وین سنک: "Concordances et indices de la tradition musalmane" (لیڈن: ای جی رل (1933-1938)

۶۵- فہرست کے لئے اس کتاب میں شامل کتابیات ملاحظہ کریں۔

۶۶- حجۃ اللہ البالغہ 1، 296

۶۷- ان ابواب کے، جن کو حجۃ اللہ البالغہ کے حصہ کی طرح شامل کیا گیا ہے، آخری باب میں شاہ ولی اللہ رقم طراز ہیں کہ "میرا ارادہ تھا کہ میں ایک مقالہ بعنوان "اختلاف کے اسباب کی وضاحت میں اعتدال کی راہ" لکھنے کا تھا لیکن مجھ کو اب تک یہ کرنے کی فرصت نہ ملی اور اب جب کہ بحث فقہی اختلافات کے منبع کے قریب آچکی ہے تو میرے اندرونی جذبہ نے مجھے اُبھارا کہ اس موضوع پر جو بھی میں آسانی سے وضاحت کرسکوں، کروں"۔ حجۃ اللہ ا، 340

۶۸- عبدالفتاح ابو غدہ نے "الانصاف" کے آخری باب کے متن کو اپنے ایڈیشن (بیروت: دارالنفائس، 1978) میں دوبارہ ترتیب دیا ہے۔ لیکن پانچویں باب کے ساخت کے تسلسل اور بیان میں کچھ مشکلیں معلوم ہوتی ہیں۔ یہ غالبًا اس لئے ہے کہ اس پر دوبارہ کام اس مواد پر مبنی ہے جو حجۃ اللہ البالغہ کے حصہ کی شکل میں تیار ہوا۔

۶۹- "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" (قاہرہ: مکتبہ السّلفیہ، 1965) جزئی ترجمہ داؤد رہبر "Shah Waliullah and Ijtihad"- دی مسلم ورلڈ 45 (دسمبر 1955): 346-358

خواجہ محمد سعید

مہر محمد سعید

عصر حاضر میں شاہ ولی اللہؒ کے فلسفہ تعلیم کی اہمیت

دنیا میں جتنے بھی مذاہب آئے ان میں صرف اسلام کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ جس نے تمام انسانیت کے لئے تعلیم کو بنیادی ضرورت قرار دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام ایک ہمہ گیر انقلاب کا علمبردار بنا۔ انسان نے اس دنیا میں اپنی زندگی کا آغاز علم کی روشنی کے ساتھ کیا۔ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو تخلیق کیا تو سب سے پہلے علم عطا کیا۔ وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ. یہی وہ علم ہے جس کی بنیاد پر انسان کو باقی مخلوقات پر فضیلت بخشی گئی۔ ارشاد ربانی ہے:

وَ اِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِکُ الدِّمَآءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ قَالَ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ مَالَا تَعْلَمُوْنَ. وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ کُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَی الْمَلٰٓئِکَةِ فَقَالَ اَنْۢبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ. قَالُوْا سُبْحٰنَکَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّکَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَکِیْمُ. قَالَ یٰٓاٰدَمُ اَنْۢبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّآ اَنْۢبَاَهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّکُمْ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَ اَعْلَمُ مَاتُبْدُوْنَ وَمَا کُنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ.(۳)

اور وہ وقت یاد کرنے کے قابل ہے جب تمہارے

پروردگار نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں زمین میں اپنا نائب بنانے والا ہوں۔ انہوں نے کہا کیا تو اس میں ایسے شخص کو نائب بنانا چاہتا ہے جو خرابیاں کرے اور کشت و خون کرتا پھرے اور ہم تیری تعریف کے ساتھ تسبیح و تقدیس کرتے رہتے ہیں۔ خدا نے فرمایا میں وہ باتیں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔ او راس نے آدم کو سب چیزوں کے نام سکھائے پھر ان کو فرشتوں کے سامنے کیا اور فرمایا کہ اگر سچے ہو تو مجھے ان کے نام بتاؤ۔ انہوں نے کہا تو پاک ہے جتنا علم تو نے ہمیں بخشا ہے اس کے سوا ہمیں کچھ معلوم نہیں۔ بے شک تو دانا اور حکمت والا ہے۔ تب خدا نے آدم کو حکم دیا کہ آدم! تم ان کو ان چیزوں کے نام بتاؤ۔ جب انہوں نے ان کو ان چیزوں کے نام بتائے تو فرشتوں سے فرمایا کیوں میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ میں آسمانوں اور زمین کی سب پوشیدہ باتیں جانتا ہوں اور جو تم ظاہر کرتے ہو اور جو پوشیدہ کرتے ہو سب مجھ کو معلوم ہے۔

نبی پاک ﷺ پر سب سے پہلی وحی میں علم اور تحقیق کی بات کی گئی۔ اس ضمن میں ارشاد ربانی ہے:

اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ، خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اِقْرَاْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ. الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَالَمْ یَعْلَمْ.(۲)

اے محمد ﷺ اپنے پروردگار کا نام لے کر پڑھو جس نے عالم کو پیدا کیا۔ جس نے انسان کو خون کی پھٹکی سے بنایا۔

پڑھو اور تمہارا رب بڑا کریم ہے جس نے قلم کے ذریعے
سے علم سکھایا اور انسان کو وہ باتیں سکھائیں جس کا اس کو علم
نہ تھا۔

دنیا میں جتنے بھی انبیاء علیہ السلام تشریف لائے ان کو اللہ تعالیٰ نے اپنے احکامات سے نوازا لیکن وہ احکامات ایک خاص قوم یا علاقے کے لئے تھے مگر نبی پاک ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے چار چیزوں کا حکم فرمایا۔ یہ احکامات ایسے ہیں جو تمام انسانیت کے لئے یکساں ہیں۔ ان میں تلاوت قرآن مجید، تعلیم کتاب و حکمت، تبین احکام و آیات، تزکیہ نفس شامل ہیں۔ انہی احکامات کو بنیاد بنا کر نبی پاک ﷺ نے فرمایا:

انَّمَا بُعِثتُ مَعَلّمًا.

'میں معلم بنا کر بھیجا گیا ہوں'۔

نبی پاک ﷺ کو توحید کی تلقین اور کتاب و حکمت کی تعلیم دینے کے لئے معلم بنا کر بھیجا۔ آپ ﷺ نے اس کے کچھ اصول اور طریقے بتائے کہ جس قسم کے لوگوں کو تعلیم دینا مقصود ہو ان کے لئے اسی ماحول سے معلم مقرر کیا جائے۔ قرآن مجید نے اس کی وضاحت یوں کی ہے کہ ''امیوں میں سے ہی ایک رسول بنا کر بھیجا گیا تا کہ وہ انہیں اس کی آیتیں سنائے اور ان کا تزکیہ کرے''۔ دوسری بات آپ ﷺ نے یہ بتائی کہ زبردستی کسی کو تعلیم نہ دی جائے۔ تیسری بات یہ بتائی کہ ذریعہ تعلیم مادری زبان میں ہونا چاہئے۔

مسلم مفکرین اس فکر کو لے کر آگے چلے دنیائے فانی میں کچھ ایسے لوگ آتے ہیں جنہیں تاریخ بناتی ہے اور کچھ لوگ ایسے بھی آتے ہیں جو تاریخ بناتے ہیں شاہ ولیؒ اللہ کا تعلق موخرالذکر لوگوں سے ہے۔ جب انہوں نے ہوش سنبھالا تو اس وقت مسلمانوں کی مذہبی، معاشی، معاشرتی اور تعلیمی زندگی ناگفتہ بہ حالت میں تھی۔ چنانچہ انہوں نے معاشرے کی اصلاح کی ذمہ داری اپنے کندھوں پر لی۔ ان کی کوشش تھی کہ مثالی انصاف پر مبنی معاشرہ کا قیام عمل میں لایا جائے۔ اس کے لئے انہوں نے تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف اور علم الکلام کے بارے میں جو کچھ لکھا جا چکا تھا از سر نو اس کا عمیق جائزہ لیا۔ پھر اس پر تحقیق اور تنقید کے ذریعے اس کے صالح حصے کو غیر

صالح حصے سے الگ کیا۔ ان کا طریقہ کار یہ تھا کہ زیر بحث مسائل کو پہلے قرآن مجید و حدیث نبوی ﷺ کی کسوٹی پر پرکھتے اس کے بعد اس کے متعلق فقہاء کے اقوال و آراء کو کتاب وسنت کی روشنی میں جانچتے جن کی مطابقت کتاب وسنت کے ساتھ پاتے تھے ان کو قبول کرتے تھے اور جو ان کے خلاف ہوتے تھے انکو رد کردیتے تھے۔ اپنے طالب علموں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

> ارے بدعقلو! تم یونانیوں کے علوم میں ڈوبے ہوئے اور صرف ونحو اور معانی میں غرق ہو اور سمجھتے ہو کہ یہی علم ہے یاد رکھو، علم یا تو قرآن کی کسی آیت محکم کا بیان ہے یا سنت ثابتہ قائمہ کا۔ چاہیئے کہ قرآن سیکھو! پہلے اس کے غریب لغات کو حل کرو۔ سبب نزول کا پتہ چلاؤ اور اس کے مشکلات کا حل کرو۔ مگر اس میں بھی خیال رہے جو سنت ہے اسے سنت ہی سمجھو نہ کہ اسے فرض کا درجہ عطا کرو۔ اس طرح چاہیئے کہ جو تم پر فرائض ہیں انہیں سیکھو۔ مثلاً وضو کے ارکان کیا ہیں؟ نماز کے ارکان کیا ہیں؟ زکوٰۃ کا نصاب کیا ہے؟ قدر و واجب کیا ہے؟ میت کے حصوں کی مقدار کیا ہے؟ پھر حضور کریم ﷺ کی عام سیرت کا مطالعہ کرو جس سے آخرت کی رغبت پید کی جائے۔ صحابہؓ اور تابعین کے خیالات پڑھو اور یہ چیزیں فرائض سے فاضل اور زیادہ ہیں۔ لیکن ان دنوں جن چیزوں میں تم الجھے ہوئے ہو اور جس میں سر کھپا رہے ہو اس کو آخرت کے علم سے کیا واسطہ۔ یہ دنیا کے علوم ہیں۔
>
> جن علوم کی حیثیت صرف ذرائع، آلات کی ہے (مثلاً صرف ونحو وغیرہ) تو ان کی حیثیت آلہ اور ذریعہ کی رہنے دو نہ کہ خود ان ہی کو مستقل علم بنا بیٹھو۔ علم کا پڑھنا تو اس

لئے واجب ہے کہ اس کو سیکھ کر مسلمانوں کی بستیوں میں اسلامی شعائر کو رواج دو۔ لیکن تم نے دینی شعائر اور اس کے احکام کو تو پھیلایا نہیں اور لوگوں کو زائد از ضرورت باتوں کا مشورہ دے رہے ہو۔ تم نے اپنے حالات سے عام مسلمانوں کو یہ باور کرا دیا ہے کہ علماء کی بڑی کثرت ہو چکی ہے۔ حالانکہ ابھی کتنے بڑے بڑے علاقے ہیں جو علماء سے خالی ہیں اور جہاں علماء پائے جاتے ہیں وہاں بھی دینی شعائر کو غلبہ حاصل نہیں ہوا۔ (۳)

برصغیر پاک و ہند میں ایک وقت ایسا بھی آیا جب فلسفہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود، دعویٰ اور رد دعویٰ کی صورت میں سامنے آیا طریقت اور شریعت کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ قرآن مجید کا فارسی ترجمہ بعنوان "فتح الرحمٰن فی ترجمتہ القرآن" ہے۔ جب یہ ترجمہ شائع ہوا تو علماء نے اس کو قرآن مجید کی بے حرمتی قرار دیا اور شاہ صاحب کی مخالفت شروع کر دی ان پر قاتلانہ حملے ہوئے لیکن ان کے خلوص کو آخر کار کامیابی ہوئی۔ اس وقت برصغیر کی سرکاری زبان فارسی تھی۔ بہت کم لوگ تھے جو عربی جانتے تھے۔ لوگ قرآن مجید کی آیات کے معنی اور مطلب سمجھے بغیر ناظرہ پڑھتے تھے جس کا شاہ صاحب کے نزدیک کوئی فائدہ نہ تھا۔ آہستہ آہستہ علماء نے شاہ صاحب کی مخالفت کم کر دی اور ان کا ترجمہ مسلمانوں میں مقبول ہونے لگا بلکہ دوسری زبانوں میں بھی قرآن مجید کے تراجم ہونے لگے جس نے عوام کے لئے قرآن فہمی کے دروازے کھول دیئے۔ اس کے علاوہ انہوں نے اصول تفسیر کے لئے "الفوز الکبیر" جیسی عدیم النظیر کتاب لکھی جو قرآن مجید اور مطالعہ قرآن مجید کے سلسلے میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے علاوہ ان کی سب سے اہم تصنیف "حجتہ اللہ البالغہ" ہے۔ جب یہ کتاب چھپ کر عام ہوئی تو اس کتاب سے استفادہ کا دائرہ وسیع ہونا شروع ہو گیا تھا۔ مگر کتاب کے اعلیٰ مطالب اور مصنف کی بلند پروازی کی وجہ سے اس کا پورے طور پر سمجھنا مصنف کی مراد تک پہنچ جانا مشکل کام تھا۔ اس لئے اہل ذوق و ارباب کا مطالبہ تھا کہ اس کا

اردو ترجمہ کیا جائے۔ عظیم آباد پٹنہ کے مولوی سید فضل الرحمٰن نے نامور عالم مولانا عبدالحق حقانی دہلوی سے ''حجتہ اللہ البالغہ'' کے ترجمے کی فرمائش ہی نہیں کی بلکہ مسلسل اصرار کیا جس کی وجہ سے مولانا عبدالحق حقانی دہلوی نے یہ اہم کام سرانجام دیا۔ یہ سب سے پہلا اردو ترجمہ ہے۔ اس کتاب کے بارے میں سب سے زیادہ معتبر رائے مولانا مودودیؒ کی ہے۔

انہوں نے (شاہ صاحب نے) مابعد الطبیعی مسائل سے ابتداء کی ہے اور تاریخ میں پہلی مرتبہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص پورے فلسفہ اسلام کو مدون کرنے کی بنا ڈال رہا ہے۔ اس سے پہلے مسلمان جو کچھ فلسفہ میں لکھتے اور کہتے رہے ہیں اس کو محض نادانی سے لوگوں نے فلسفہ اسلام کے نام سے موسوم کر دیا ہے، حالانکہ وہ فلسفہ اسلام نہیں، فلسفہ مسلمین ہے (نہایت عمدہ قابل قدر فرق ہے) جس کا شجرہ نسب یونان و روم اور ایران و ہندوستان سے ملتا ہے۔ فی الواقع جو چیز اس نام سے موسوم کرنے کے لائق ہے اس کی داغ بیل سب سے پہلے اسی دہلوی شیخ (شاہ ولیؒ اللہ) نے ڈالی ہے۔ (میں کہتا ہوں کہ صرف داغ بیل ہی نہیں بلکہ اس کی عمارت بھی کھڑی کر دی ہے۔) اگرچہ اصطلاحات وہی قدیم فلسفہ و کلام یا فلسفیانہ تصوف کی زبان سے لی ہیں اور غیر شعوری طور پر بہت سے تخیلات بھی وہیں سے آ گئے ہیں جیسا کہ اوّل اوّل ہر نئی راہ نکالنے والے کے لئے طبعاً ناگزیر ہے مگر پھر بھی تحقیق کا ایک نیا دروازہ کھولنے کی ایک بڑی زبردست کوشش ہے۔ خصوصاً ایسے شدید انحطاط کے دور میں اتنی طاقتور عقلیت کے آدمی کا ظاہر ہونا بالکل حیرت انگیز ہے۔ (۴)

اس کتاب میں شاہ صاحب نے اپنے زمانے میں رائج بدعات اور خرافات کے خلاف آواز بلند کی اور فقہی جمود کو توڑا۔ یہی وہ نقطہ ہے جس نے شاہ ولیؒ اللہ کی فکر تعلیم کی طرف مبذول کی ہے اور انہوں نے اپنی تحریروں میں علم کو موضوع بحث بنایا۔ شاہ ولیؒ اللہ کی علمی خدمات کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن اس کے بارے میں جو مواد ہے وہ منتشر ہے اور اس کی وجہ سے کسی محقق یا طالب علم کو اس تک پہنچانے میں بہت مشکل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اسی بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے ان کے فلسفہ تعلیم کو اس مقالہ میں زیر بحث لایا جا رہا ہے۔ برصغیر پاک و ہند میں شاہ ولیؒ اللہ محدث دہلوی نے تعلیم کے بارے میں ایک نئے طرز فکر سے روشنی ڈالی۔ ان کے تعلیمی نظریات میں جدید تعلیم کی اصلاح کے بارے میں معلومات ملتی ہیں۔ ان کا مقصد صرف علوم دین کی تجدید اور اس کا احیاء ہی نہ تھا بلکہ وہ عقلی اور وجدانی علم کے بھی قائل تھے۔ ان کے نزدیک نوع انسان چونکہ حیوانی وجود سے بڑھ کر ایک عقلی، علمی اور روحانی وجود ہے، اس لئے اس کے حسب نوع چراگاہ انتظام ضرورت ہیں، ان کے بغیر اس کے مزاج کا اعتدال تام نہیں ہوتا، اس لئے اللہ تعالیٰ کی حکمت و رحمت کے مطابق یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے غیب پاک میں انسان کی قوت عقلی کے لئے غذا کا انتظام کرے اور کوئی پاک آدمی وہاں پہنچ کر وہاں سے انہیں لے آئے اور پھر باقی لوگ اس کی فرماں برداری کریں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے شہد کی مکھیوں میں اللہ تعالیٰ نے ایک مکھی کو رانی بنا دیا ہے جو سب مکھیوں کی سردار ہوتی ہے اور سب کی زندگی کی تدبیر کرتی ہے۔ ان کے نزدیک علوم رسالت و شریعت سے عقل اپنے نقص دور کر سکتی ہے اور انسان اپنے کمال نوعی کو حاصل کر سکتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر نوع کو اس کے حسب نوع الہامی طور پر اتنا علم دے دیا ہے جتنا اس کی اصلاح و بقاء کے لئے ضروری ہے۔ مثلاً شیر کو الہام کر دیا کہ وہ گوشت کھائے اور مویشیوں کو الہام کر دیا کہ وہ گھاس چریں اور دانہ کھائیں۔ درخت جو حرکت نہیں کر سکتے ان کو الہام کر دیا کہ اپنی جگہ پر قائم رہتے ہوئے جڑوں کے ذریعے اپنی خوراک جذب کریں اور اپنے خالق کی حمد و ثناء بیان کریں۔ یہی وجہ ہے کہ درخت کی شاخیں، پتے اور شگوفے دائمی طور پر ہاتھ پھیلائے اپنے مدبر کے آگے عاجزی کرتے ہیں۔ قرآن مجید انسان کو عالم آفاق اور عالم انفس پر بھی غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ انفس کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے

باطن کوٹٹول کر زندگی کے راز کو پانے کی کوشش کرے۔ اس کے لئے تصوف کا مطالعہ ضروری ہے جب کہ آفاق سے مراد مظاہر فطرت کا مطالعہ ہے۔ قرآن مجید میں ۷۵٦ آیات مظاہر فطرت کے مطالعے پر زور دیتی ہیں جو کہ قرآن مجید کا ۱/۸ حصہ ہیں۔ یعنی اسلام نے باطن کے ساتھ ساتھ طبیعی علوم کو بھی اپنے نصاب میں شامل کیا ہے۔ یہی وہ مطالعہ ہے جو صانع فطرت تک رسائی میں انسان کی مدد کرتا ہے۔ ظاہری حواس کے ذریعے انسان مظاہر فطرت کا مطالعہ کرتا ہے جب کہ باطن کے ذریعے ماورائے فطرت حقیقت کا ادراک کرتا ہے۔ انسان میں جہاں ظاہری حواس خمسہ ہیں جن کا تعلق انسان کے جسم کے ساتھ ہے اسی طرح باطنی حواس خمسہ ہیں جن کا تعلق انسان کی روح سے ہے۔ ان میں قوت متخیلہ Imignation ہے جو تصور کے ذریعے اشیاء کو خیال میں لے کر آتی ہے۔ قوت متفکرہ Refelection or meditation جو جملہ امور کو باریک بینی سے دیکھتی ہے۔ قوت مدرکہ Perception جو اشیاء کا ادراک کرتی ہے۔ قوت حافظہ Memory جو خیال یا سوچ کو یاد رکھتی ہے۔ قوت حس Sensation یہ جسم اور روح دونوں میں مشرک ہے۔ یہ ایسی قوت ہے جو ظاہری حواس سے حاصل شدہ علم کو باطنی قوتوں تک لے کر جاتی ہے۔ شاہ صاحب کے فلسفہ تعلیم میں ان دونوں ذرائع علم کا بھی ذکر ملتا ہے۔ اسلامی نصاب تعلیم نے عقلی اور نقلی علوم کے درمیان ہم آہنگی پیدا کی ہے۔ جس طرح انسان میں جسم اور روح دو متضاد وجود ہیں لیکن اس کے باوجود نا قابل تقسیم وحدت ہیں، اسی طرح طبعی علوم اور دینی علوم کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ جب تک ان کو یکجا نہ کیا جائے تب تک اسلامی نصاب کی تدوین ممکن نہیں۔ شاہ ولیؒ اللہ کے نزدیک مفکرین اور علماء نے اس اہم نکتہ کی طرف سے چشم پوشی کی اور وہ اپنے ارد گرد پھیلی ہوئی کائنات کے اسرار و رموز نہ سمجھ سکے۔ اس طرح وہ تسخیر کائنات کے فلسفہ کو سمجھنے سے بھی قاصر رہے۔

علم کے دو ہی ذرائع ہیں جن میں قرآن مجید اور کائنات ہیں۔ شاہ ولی اللہ کا فلسفہ تعلیم ان ہی دو کے گرد گھومتا ہے۔ حجتہ اللہ البالغہ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ علم اسرار دین کے اصل مآخذ قرآن مجید و سنت نبوی ﷺ ہیں۔ ان کے نزدیک تعلیم ایک بامقصد عمل ہے۔ اس سے اصلاح احوال کا کام لیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عقل عطا کی یہی عقل انسان کو حیوان سے ممتاز

کرتی ہے۔ انسان عقل کی بدولت ہی اپنے مالک حقیقی کو پہچانتا ہے اور اس کی عبادت کی طرف مائل ہوتا ہے اس کو فطری ادراک کا بھی نام دیا جا سکتا ہے۔ شاہ ولیؒ اللہ کے نزدیک تعلیم کا اصل مقصد فطری ادراک کی تربیت ہے تا کہ انسان معرفت الٰہی کے قابل ہو جائے۔ ان کے نزدیک تعلیم کا مقصد فرد کی شخصیت کی تعمیر اور آئندہ آنے والی زندگی کی تیاری کا نام تھا۔ یہ جدیدیت کا تصور ہے۔ موجودہ دور میں ترقی پسندوں کا یہ کہنا ہے کہ ''تعلیم زندگی کی تیاری کا نام نہیں بلکہ خود زندگی ہے''۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک یہی فلسفہ کارفرما تھا۔ چنانچہ سب سے پہلے انہوں نے اپنے معاشی نظریات پیش کئے اور ان کی روشنی میں تعلیم کا یہ مقصد بھی واضح کیا کہ انسان کی روحانی اور جسمانی تربیت کے ساتھ ساتھ اس کی دنیاوی زندگی میں بھی رہنمائی پر زور دیا تا کہ فارغ التحصیل لوگ مسجد کے ملا نہ رہیں بلکہ اپنے معاش کے حصول میں بھی دوسروں کے دست نگر نہ رہیں۔ انہوں نے جہاں قرآن مجید اور احادیث نبویﷺ اور ان سے متعلقہ علوم کے حصول پر زور دیا وہاں کتابت، حساب، تاریخ اور طب جیسے دنیوی علوم کے حصول کی بھی تلقین فرمائی۔ ان کے نزدیک یہی وہ علوم ہیں جو معاشرہ کو ترقی پر گامزن کر سکتے ہیں۔ یہ چار علوم ایسے ہیں جو فرد کی معاشی اور معاشرتی ضروریات کو پورا کرتے ہیں۔(۵)۔ چنانچہ انہوں نے مدرسہ رحیمیہ میں دینی علوم کے ساتھ ساتھ عقلیہ علوم پر بھی خصوصی توجہ دی۔ یہی وجہ تھی کہ شاہ عبدالعزیز ایک ماہر ریاضی اور مشہور منطقی تھے اور تاریخ و جغرافیہ میں اپنی مثال آپ تھے۔ محمد رحیم بخش دہلوی اپنی کتاب حیات ولی میں لکھتے ہیں:

> شاہ عبدالعزیز صاحب کے خاندان میں علوم نقلیہ کے ساتھ ساتھ علوم عقلیہ کا بھی رواج تھا اور جناب شاہ ولیؒ اللہ کی درسگاہ میں جہاں حدیث و تفسیر کو بڑے زور وشور سے پڑھایا جاتا تھا وہاں منطق و ریاضی کی تعلیم بھی دی جاتی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ شاہ عبدالعزیز چھوٹی عمر میں ایک لائق ریاضی دان اور قابل منطقی بن گئے تھے اور تواریخ و جغرافیہ میں اپنا نظیر نہ رکھتے تھے جیسا کہ آپ کی قابل قدر

تصانیف سے اس بات کا بہت کچھ ثبوت مل سکتا ہے اور یہ
بخوبی تحقیق ہو گیا ہے کہ جناب ولی اللہ صاحب کو ان علوم
سے خاصی دلچسپی تھی اور تواریخ و جغرافیہ کے جوہروں کی
کنجیاں آپ کے ہاتھ میں تھیں۔ (٦)

ان کے نزدیک تعلیم ہی واحد ذریعہ ہے جس سے انسان کی قوت حیوانی یا جبلت کی تربیت ہو سکتی ہے اور اس سے مفید کام لیا جا سکتا ہے۔ اگر اس قوت کو دبا دیا جائے تو اس کے مثبت نتائج برآمد نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح فطری ادراک انسان کی وہ صلاحیت ہے جس سے وہ خود شناسی کے قابل ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک تعلیم سے انسان میں غور و فکر کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ یوں وہ اپنے اور دوسروں کے حقوق کو پہچاننے کے قابل ہوتا ہے۔ تعلیم سے عقل انسانی کی تربیت ہوتی ہے جس سے انسان میں علم سے محبت پیدا ہوتی ہے اور وہ حقیقت اور معرفت کے بارے میں علم حاصل کرتا ہے۔ یوں انسان میں تقلید کے بجائے تخلیق اور اجتہاد کا ملکہ فروغ پاتا ہے۔ ان کے نزدیک ایک متوازن شخصیت کی تعمیر کے لئے ضروری ہے کہ طلباء کی ذہنی، روحانی، جذباتی، اخلاقی اور جسمانی نشو و نما بیک وقت کی جائے۔ اس طرح طلباء میں اطاعت خداوندی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ تسخیر کائنات کے بارے میں سوچنے کے قابل ہوتے ہیں۔ ان میں تعاوم و ہمدردی کے علاوہ جذبہ حب الوطنی کا شعور اجاگر ہوتا ہے۔ ان مقاصد کے حصول کے لئے بنیادی چیز نصاب تعلیم ہے۔ چنانچہ آپ نے نصاب تعلیم کے لئے کچھ بنیادی قواعد وضوابط بھی مقرر کئے۔ ان میں سب سے زیادہ اہمیت انسان کی روحانی ترقی کو دی۔ وہ یہ چاہتے تھے نصاب عین قرآن مجید کے فلسفہ تعلیم کے مطابق ہونا چاہیئے جس کا ذکر ابتداء میں کیا گیا ہے تا کہ اسلام میں جو فضول رسم و رواج فروغ پا چکے ہیں ان کا خاتمہ ہو سکے۔ وہ برصغیر میں جدیدیت کے علمبردار تھے۔ ان کے نزدیک جامد تعلیم کی وجہ سے نہ صرف برصغیر کے مسلمانوں میں بلکہ امت اسلامیہ میں غور و فکر اور تحقیق کی صلاحیت بہت ہی کم ہوتی ہے۔ لہٰذا ایسا نصاب مرتب کیا جائے جو مسلمانوں کو غور و فکر پر ابھارے۔ قرآن مجید میں جس بات پر سب سے زیادہ زور دیا گیا وہ غور و فکر ہی ہے۔ یعنی قرآن مجید بھی اندھی تقلید کے خلاف ہے۔ سورۃ الفرقان کی آیت نمبر ۷۳ میں ارشاد ربانی ہے:

اور وہ کہ جب ان کو پروردگار کی باتیں سمجھائی جاتی ہیں تو
ان پر اندھے اور بہرے ہو کر نہیں گرتے بلکہ غور و فکر سے
سنتے ہیں۔

اسی طرح دینی علوم کے ساتھ دنیوی علوم کی تعلیم بھی ضروری ہے۔ انسان کو اپنی معاشی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے کسی نہ کسی فن کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا نصاب تعلیم میں فنی اور صنعتی علوم کا شامل کرنا بھی ضروری ہے۔ برصغیر پاک و ہند میں سب سے پہلے شاہ ولیؒ اللہ نے اسلامی تعلیمات میں فنی اور صنعتی تعلیم کو شامل کرنے کا نظریہ پیش کیا۔ اس طرح انہوں نے علوم کی جماعت بندی کی لیکن سرفہرست عربی کو رکھا۔ عربی زبان پر عبور حاصل کئے بغیر قرآن مجید کو سمجھنا مشکل ہے۔ شاہ ولیؒ اللہ ایک دور اندیش شخصیت کے مالک تھے۔ انہوں نے قرآن مجید کی تعلیم سے پہلے حدیث کی تعلیم کو ضروری قرار دیا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ توحید کے بارے میں تمام معلومات نبی پاک ﷺ کی احادیث سے ملتی ہیں۔ یعنی وہ طلباء میں توحید کے عقیدہ کے بارے میں علم کو پختہ کرنا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک نصاب تعلیم ایسا ہونا چاہئے جو طلبہ میں سوچنے کی صلاحیت پیدا کرے اور جو مسلمانوں کے ذہنی جمود کو توڑ سکے اور وہ اندھی تقلید سے باز رہیں۔

شاہ ولیؒ اللہ خود بھی استاد تھے اور ان کی تربیت اسلامی طریق تعلیم پر ہوئی تھی۔ اس لئے وہ اسلامی تعلیم پر بڑی گہری نظر رکھتے تھے۔ آپ نے تعلیم کے طریقے بھی وضع کئے۔ یہ ان کی ذاتی غور و فکر کا نتیجہ ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ابن خلدون کے طریق تعلیم کے اثرات بھی نظر آتے ہیں۔ قدیم اسلامی مدرسوں میں نصاب موجودہ دور کی طرح مرتب نہیں ہوتا تھا بلکہ کسی درجے میں جو موضوع پڑھانا مطلوب ہوتا تھا اس کے متعلق اعلیٰ پائے کی کتابیں مخصوص کر دی جاتی تھیں۔ طالب علم کے لئے ضروری تھا کہ وہ مقررہ مدت میں ان کتب میں عبور حاصل کرے۔ شاہ صاحب نے اس فرسودہ نظام کے خلاف آواز اٹھائی۔ انہوں نے اپنے طریقہ تدریس میں سب سے زیادہ زور فن کتاب دانی پر دیا۔ اس کے لئے انہوں نے فارسی زبان میں ''فن دانشمندی'' کے نام سے ایک رسالہ لکھا۔ دانشمندی سے ان کی مراد کتاب دانی کا فن ہے۔ ان کے نزدیک اس کے تین طریقے ہیں۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ تحقیق کے ساتھ کتاب کا مطالعہ کیا جائے، دوسرا

طریقہ یہ ہے کہ استاد سے کتاب پڑھی جائے اور تیسرا طریقہ یہ ہے کہ استاد طلباء کی رہنمائی کے لئے کتاب پر شرح یا حاشیہ لکھے۔ اس کے لئے انہوں نے پندرہ اصول وضع کیے۔ ان کا اطلاق عقلی اور نقلی تمام علوم پر یکساں ہے۔

۱. عبارت میں الفاظ کے بارے میں کوئی دقت پیش آ رہی ہو تو اسے واضح کیا جائے۔ وہ حروف جن پر نقطے ہوتے ہیں اور وہ جن پر نقطے نہیں ہوتے ان میں فرق کیا جائے۔ مثلاً ج اور ح میں فرق کیا جائے۔ اسی طرح ع اور غ کے فرق کو واضح کیا جائے تاکہ کسی غلطی کا احتمال نہ رہے۔

۲. اگر کوئی لفظ ایسا ہو جو غیر مانوس یا کم استعمال ہو رہا ہو تو اس کے لفظی اور اصطلاحی دونوں معانی میں فرق کو واضح کر دیا جائے۔

۳. اگر کوئی لفظ مشکل ترکیب میں ہو تو صرف ونحو کے اصولوں کے مطابق طلباء کے لئے اس کو آسان بنا دیا جائے۔

۴. جس بھی مسئلہ پر بحث کی جائے اس کو عام مثالوں سے جو طلباء کی دلچسپی کا باعث ہوں ان کو استعمال میں لاتے ہوئے سمجھا دیا جائے۔

۵. منطق میں قیاس عموماً تین قضایا پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً

تمام انسان فانی ہیں

سقراط انسان ہے

لہٰذا سقراط فانی ہے

اس طرح کے منطقی قیاس میں پہلے قضیہ کو کبریٰ، دوسرے کو صغریٰ اور تیسرے کو "نتیجہ" کہتے ہیں۔ ہر واضح دلیل میں ان تینوں قضایا کا ہونا ضروری ہے۔ اگر پہلا قضیہ مذکور اور دوسرا غیر مذکور ہو تو اس قسم کے مقدمات مخفی مقدمات کہلاتے ہیں۔ ان سے کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا۔ شاہ صاحب کا خیال تھا کہ استاد پہلے غیر مذکور قضیہ کو بیان کرے تاکہ پہلے اور دوسرے قضیے میں جو منطقی لزوم پایا جاتا ہے وہ طلباء کو آسانی سے سمجھ آ جائے۔

۶. منطق کی رو سے کسی بھی تعریف میں ہمیشہ اس شئے کی جس کی تعریف کی جاتی ہے جنس

اور فصل کا بیان ہوتا ہے۔ مثلاً انسان کی جنس حیوان ہے۔ جو چیز اسے حیوان سے ممیّز کرتی ہے وہ عقل ہے، یہی اس کی فصل ہے۔ اس قانون کے تحت استاد طلباء کو یہ بات واضح کر سکتا ہے کہ انسان ہوتو استاد کا کام ہے کہ اس کمی کو پورا کرے۔

۷. تعریف کی صرف شرائط ہی نہیں بلکہ ان کے نزدیک اس کے کچھ فوائد بھی ہیں۔ تعریف میں کسی شئے کا تضمن بیان کرنا ضروری ہے۔ تضمن سے مراد وہ صفات ہیں جن کے بغیر اس شئے کو وہ شئے نہیں کہا جا سکتا جو وہ ہے۔ مثلاً انسان کے تضمن سے مراد وہ ضروری صفات ہیں جو تمام انسانوں میں پائی جاتی ہیں جن کی وجہ سے انسان کو انسان کہا جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کی ضروری صفات حیوانیت اور عقل ہیں۔ چنانچہ یہ انسان کا تضمن ہیں۔

۸. شاہ صاحب نے تعریف کے بعد موضوع کی تقسیم پر بھی زور دیا ہے۔ ان کے نزدیک کسی بھی جماعت کو اس میں شامل دو متناقص جماعتوں میں تقسیم کیا جائے۔ منطق کا ایک اصول ہے جس کو Law of Non-Contradiction کہا جاتا ہے۔ اس اصول کے تحت یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی شئے ایک ہی وقت میں موجود بھی ہو اور نہ بھی ہو۔ مثلاً ایک ہی وقت میں ایک شخص مسلم اور غیر مسلم نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا پہلے مسلم اور غیر مسلم میں درجہ بندی کی جائے پھر غیر مسلم کو عیسائی اور غیر عیسائی میں تقسیم کیا جائے۔ اس طرح ایک جماعت دوسری جماعت میں داخل نہیں ہوسکتی ہے۔ اسی طرح ایک طالب علم ایک ہی وقت میں لائق اور نالائق نہیں ہوسکتا۔ پہلے لائق طالب علموں کو الگ کیا جائے، پھر ان میں سے فطین اور لائق کی جماعت بندی کی جائے۔ منطق اور سائنس میں اس طرح کی تقسیم Genus اور Species کہلاتی ہیں۔ اگر چہ دو صفات ایک ہی وقت میں کسی شئے میں ہوسکتی ہیں۔ لیکن دو متناقص صفات ایک ہی وقت میں ایک ہی شئے میں نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا استاد کے لئے ضروری ہے کہ اس قسم کے فرق کو طالب علموں کے سامنے واضح کرے۔

۹. اسی طرح شاہ صاحب کا خیال تھا کہ اگر دو چیزوں میں مشابہت پائی جاتی ہوتو استاد کا کام

ہے وہ طالب علموں کو ان دونوں کا فرق واضح کرے کیونکہ اختلافات کو نظر انداز کر کے صرف مشابہت کی بنیاد پر اشیاء کا مکمل علم حاصل کرنا ممکن نہیں۔

۱۰. اسی طرح مختلف اشیاء میں بعض چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں جو ان میں مشترک ہوتی ہیں۔ استاد کا کام یہ ہے کہ وہ ان کے بارے میں طالب علموں کو بتائے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ فرق کو دور کیا جائے۔ تطبیق کے اصول کو ہمیشہ مدنظر رکھا جائے۔

۱۱. منطق کے اعتبار سے اگر کسی عبارت کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ ہو تو اس کو دور کر دینا چاہیئے۔ شاہ صاحب اسی خیال کے حامی تھے۔ مثلاً کسی تعریف کو ہمیشہ جامع ہونا چاہیئے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ تعریف ان تمام صفات کو بیان کرے جو اس شئے میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً جب ہم انسان کی تعریف کریں تو اس تعریف میں انسانیت کی تمام صفات کی جھلک واضح نظر آنی چاہیئے۔

۱۲. اگر عبارت میں کوئی سوال دیا گیا ہو اور وہ سوال عبارت میں مذکور نہ ہو تو استاد پر لازم ہے کہ پہلے اس سوال کی وضاحت کرے۔

۱۳. اگر کتاب کی عبارت طالب علم کی مادری زبان نہ ہو تو استاد کے لئے لازم ہے کہ پہلے اس کی تشریح مادری زبان میں کر کے طالب علم پر اس کا مطلب واضح کرے تاکہ طالب علم اس کے مفہوم کو آسانی سے سمجھ سکے۔ ورنہ وہ زبان کے پیچھے ہی لگا رہے گا اور موضوع کے اصل مفہوم سے کوسوں دور رہے گا۔ اس طرح کی تدریس طالب علم اور استاد، دونوں کے لئے غیر موزوں ہوگی۔

۱۴. بعض اوقات ایک ہی موضوع کے بارے میں مختلف مصنفین کی توجیہات مختلف ہوتی ہیں۔ ایسی صورت میں استاد پر لازم ہے کہ وہ ان تمام توجیہات کا بغور جائزہ لے اور ان میں سے جو بہتر ہو اس کو طالب علموں کے سامنے پیش کرے۔

۱۵. استاد کی تدریس سادہ اور آسان زبان میں ہونی چاہیئے۔ استاد کا طریقہ تدریس طوالت اور اختصار کے درمیان ہونا چاہیئے۔ کسی بھی عبارت اور استاد کی اپنی رائے کے درمیان ہم آہنگی ہونا ضروری ہے۔

جہاں تک امتحان کے طریقہ کار کا معاملہ ہے، شاہ صاحب کی رائے میں جب استاد اپنی تدریس مکمل کر لئے تو کتاب کی شرع یا اس۔

اسی طرح شاہ صاحب نے علوم کی درجہ بندی کی ہے۔ ان کے تمام علوم کو چار اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

۱. علوم عربیہ: یہ وہ علوم ہیں جن کا بنیادی مقصد عربی کی معرفت حاصل کرنا یعنی ان میں حروف، مفردات، مرکبات اور شعر کے احوال کا علم شامل ہوتا ہے۔
۲. علوم شرعیہ: یہ وہ علوم ہیں جن کا تعلق کتاب وسنت کے ساتھ ہے یعنی فقہ، تفسیر وغیرہ کے علوم اس قسم میں شامل ہیں۔
۳. علوم حکمیہ: یہ وہ علوم ہیں جن کا تعلق تدبر وتفکر سے ہے، یعنی اخلاقیات، فلسفہ، حساب، علم نجوم، طبیعیات وغیرہ۔
۴. فن دانشمندی: ان کا تعلق Methodology سے ہے۔ یعنی استاد نے یہ دیکھنا ہے کہ کس طرح اس کی تدریس موثر ہو سکتی ہے۔

اسی طرح "الفوز الکبیر" کے مقدمے میں قرآن مجید کے مطالب ومعانی کو پانچ علوم میں تقسیم کرتے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ قرآن کے جملہ مطالب ومعانی ان پانچ علوم سے باہر نہیں ہیں۔ ان میں سے ایک علم احکام ہے۔ اس سے مراد اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ عبادت، عام معاملات، گھر کے نظم ونسق اور شہروں کی سیاست اور کارگزاری میں کون سی چیز واجب ہے، کون سی مندوب اور مباح ہے اور کون سی مکروہ اور حرام ہے۔ اس علم کی تفصیلات پر بحث کرنا فقیہ کا کام ہے۔
> علوم پنجگانہ قرآنی میں سے دوسرا علم بحث و مناظرہ کا ہے۔ اس میں چار گمراہ فرقوں کے ساتھ استدلال کیا گیا

ہے۔ یہ چار فرقے یہود، نصاریٰ، مشرکین اور منافقین کے ہیں۔ اس علم پر بحث کرنا علم الکلام سے متعلق ہے۔ تیسرا علم تذکیر بآلاء اللہ ہے۔ آلاء اللہ کے تحت آسمان و زمین کی تخلیق، بندوں کو ان کی ضروریات کا الہام کرنا اور اللہ تعالیٰ کی صفات کاملہ کا بیان آتا ہے۔ چوتھا علم تذکیر بایام اللہ ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اب تک جو واقعات ہو چکے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نیکوکار بندوں کو جن نعمتوں سے نوازا ہے اور نافرمانوں پر جو جو عتاب ہوئے ہیں، تذکیر بایام اللہ میں ان کو بیان کیا گیا ہے۔ علوم پنجگانہ میں سے آخری علم تذکیر بالموت و مابعدہ ہے۔ اس علم کے ذیل میں حشر، نشر، میزان، جنت اور دوزخ کا بیان آتا ہے۔ ان امور کی تفصیلات پر نگاہ رکھنا اور ان کے مطابق احادیث و آثار کو قلمبند کرنا واعظ اور نصیحت کرنے والے مذکر کا کام ہے۔(۷)

شاہ صاحب راسخین فی العلم اور رسوخ فی العلم کے امام تھے۔ راسخین فی العلم سے ان کی مراد وہ عالم ہے جس کی معلومات میں کوئی تناقص نہ ہو، اور جو چیزیں بظاہر متعارض ہیں، وہ ان کو ایک قائدے کے اندر اس طرح جمع کر لیتا ہے کہ ان میں باہمی تناقص نہیں رہتا ہے اور ایک دوسری سے پوری مطابقت ہو جاتی ہے۔ چنانچہ مکتوب مدنی کے شروع میں لکھتے ہیں کہ ہمارے دور کے خاص علوم میں سے چوٹی کا علم مختلف آراء میں تطبیق دینا ہے۔ فرماتے ہیں:

> اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ہمیں اس زمانے میں یہ سعادت نصیب ہوئی کہ ہمارے سینے میں اس امت کے علما کے سب کے علوم جمع ہو گئے ہیں۔ کیا معقولات، کیا

منقولات اور کیا کشف و وجدان کے علوم۔ہمیں خدا نے
توفیق دی ہے کہ ایک علم کو دوسرے پر تطبیق دے سکتے
ہیں۔اس طرح بظاہر ان میں جو اختلافات ہوتے ہیں، وہ
ختم ہو جاتے ہیں اور ہر بات اپنی جگہ ٹھیک بیٹھ جاتی ہے
اوران میں کوئی تناقص نہیں رہتا۔مختلف اور متعارض اقوال
میں ہمارا تطبیق کا یہ اصول علم کے تمام فنون پر حاوی ہے۔
اس کے تحت فقہ بھی آتی ہے، علم الکلام بھی آ جاتا ہے اور
تصوف کے مسائل بھی....(۸)

اسی طرح شاہ صاحب رسوخ فی العلم کے بھی ماہر تھے۔فلسفے کا سب سے اہم مسئلہ وجود کا مسئلہ ہے۔تمام موجودات ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود اپنے اندر کچھ مشترک صفات کی بھی حامل ہیں۔مثلاً دنیا کے تمام انسان رنگ ونسل کے اعتبار سے مختلف ہیں مگر'انسانیت' کی صفت ان میں مشترک ہے۔اسی طرح تمام جاندار ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر'جاندار' ہونا قدر مشترک ہے۔اس کو ایک مثال سے یوں واضح کیا جا سکتا ہے۔میرا اپنا وجود تین طرح سے ہے۔مثلاً میرے دستخط میرے وجود کو ظاہر کرتے ہیں اس کو Verbal Existence کہا جاتا ہے۔میری تصویر میرے وجود کو ظاہر کرتی ہے۔اس کو Pictorial Existence کہا جاتا ہے۔میرا کسی جگہ خود موجود ہونا میرے وجود کو ظاہر کرتا ہے۔اس کو Pragmatic Existence کہا جاتا ہے۔اگر چہ یہ میری مختلف صورتیں ہیں مگر ان میں جو مشترک قدر ہے وہ وجود ہے۔یہی وجہ ہے کہ بعض صوفیاء کے ہاں یہ تصور پایا جاتا ہے کہ خدا خود موجودات سے عبارت ہے۔یعنی خدا نے خود کو موجودات میں ظاہر کیا۔جس طرح انسان کا جسم اور روح کے علاوہ ایک نفس بھی ہے۔اسی طرح اس کائنات کا بھی ایک نفس ہے جس کو'نفس کلیہ' کہا جاتا ہے۔شاہ صاحب اس کو جنس الاجناس قرار دیتے ہیں۔کائنات کی یہ ساری کثرت اسی نفس کلیہ سے صادر ہوئی ہے۔وہ اس نفس کلیہ کو جوہر اور عرض دونوں پر حاوی سمجھتے تھے۔

شاہ صاحب نے مروجہ طریقہ تعلیم پر بھی تنقید کی ہے۔اپنی اس تنقید میں انہوں نے زیادہ

تر نصاب تعلیم کو موضوع بحث بنایا۔ ان کا خیال تھا کہ قرآن مجید جو اسلامی تعلیمات کا منبع ہے، خارج از نصاب ہے۔ اصل کتاب کے بجائے شرح اور حواشی کو نصاب میں زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ طلباء کی ساری صلاحیت صرف ونحو میں ضائع ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ اصل علوم قرآن مجید اور سنت رسول ﷺ کی طرف کوئی توجہ نہیں دے سکتے ہیں کیونکہ یہ نصاب ایسا تھا جو طلباء کی روحانی ضروریات کو پورا نہیں کرتا تھا۔ ان کے نزدیک اس نصاب میں قرآن مجید کا بہت کم حصہ شامل تھا جب کہ تمام علوم کا سرچشمہ قرآن مجید ہی ہے اس کے ساتھ ہی قرآن مجید کے پڑھنے کا طریقہ بھی غلط تھا کیونکہ طلباء کو صرف ناظرہ قرآن پڑھایا جاتا تھا۔ اس کے پیچھے یہ تصور عام تھا کہ محض قرأت سے ہی نیکیاں حاصل ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ درس نظامی کا جو نصاب اسلامی مکاتب میں پڑھایا جاتا تھا وہ وقت کے تقاضوں کے مطابق نہ تھا جس سے طلباء جمود کا شکار ہو رہے تھے۔ اس سے کسی قسم کی ذہنی نشو ونما نہیں ہو رہی تھی۔ تعلیم کا مقصد غور وفکر کی صلاحیت پیدا کرنا ہے جب کہ یہ نصاب طلباء کی اس طرح کی کسی صلاحیت کو اجاگر کرنے میں ناکام تھا۔ یہ نصاب اسلامی فلسفہ تعلیم کے بجائے یونانی فلسفہ کی پیروی کرتا تھا جب کہ خود اہل یونان اس کو مسترد کر چکے تھے۔ علم الکلام پر یونانی علوم کا بہت اثر تھا جس کی وجہ سے اسلام کے بارے میں طلباء کے ذہن میں شکوک وشبہات پیدا ہو رہے تھے۔ تقلید پر اس قدر زور دیا جاتا تھا کہ طلباء غور و فکر سے عاری ہو چکے تھے۔ اس نصاب میں انسانی زندگی کے دنیوی پہلو پر کوئی توجہ نہیں دی جاتی تھی۔ شاہ صاحب کا خیال تھا کہ مروجہ نظام تعلیم اسلامی نقطہ نظر سے کردار کی تشکیل کے قابل نہیں۔ ان کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے کہ انہوں نے علمی جمود کو توڑا، اندھی تقلید ترک کی، اجتہاد کے بند دروازے کو کھولا اور فکر ونظر کی نئی راہیں ملت اسلامیہ کو عطا کیں۔ فقہا اور اہل حدیث انتہا پسندی کے شکار تھے۔ شاہ صاحب نے اعتدال کی راہ اختیار کی، یہ صحیح اسلامی راہ تھی۔ چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں:

> مجھ کو ایک ایسا ملکہ عطا فرمایا گیا ہے جس کی بدولت میں تمام عقائد و اعمال اور اخلاق و آداب کے متعلق یہ تمیز کر سکتا ہوں کہ دین حق کی اعلیٰ تعلیم، جو آنحضرت ﷺ کی

طرف سے ارشاد ہوئی ہے وہ کیا ہے اور وہ کون سی باتیں
ہیں جو بعد میں دین حنیف کے ساتھ چسپاں کر دی گئی
ہیں۔(۹)

انہوں نے نئے طریقہ تعلیم سے طلباء کے ذہنی جمود کو توڑا۔ اس مختصر نصاب تعلیم میں سرفہرست انسان کی روحانی ضروریات کو رکھا۔ ان کے نزدیک نصاب ایسا ہو جو صحیح اسلامی تعلیمات پیش کرے اور اسلام کے نام پر جو رسومات دین میں داخل ہو چکی ہیں انہیں ختم کیا جا سکے۔ان کے نزدیک مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ عربی زبان سیکھیں۔طلباء کی ابتدائی تعلیم کا آغاز عربی زبان سے کیا جائے کیونکہ عربی زبان پر عبور حاصل کئے بغیر دینی علوم حاصل نہیں کئے جا سکتے ہیں۔ اس کے بعد حدیث، قرآن مع ترجمہ، تفسیر، فقہ، علم الکلام اور تصوف کا درجہ ہے۔انہوں نے نصاب میں شامل علوم و کتب کو پڑھانے کی ترتیب پر خصوصی توجہ دی۔ ان کا خیال تھا کہ عربی زبان کو لازمی قرار دیا جائے۔موجودہ دور میں عربی کی اہمیت کو محسوس کیا جا رہا ہے کیونکہ ہمارا سارا ورثہ عربی زبان میں ہے۔ہم نے اپنی ساری صلاحیت انگریزی زبان کو سیکھنے میں لگا دی ہے لیکن اس کے باوجود ہم پوری طرح یہ زبان بھی نہ سیکھ پائے اور اپنے اصل ورثہ سے بھی ہاتھ دھو بیٹھے ہیں۔ اس وقت شاہ ولیؒ اللہ کے فلسفہ تعلیم سے استفادہ کرتے ہوئے ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم انگریزی کو اختیاری مضمون کی حیثیت دے کر عربی اور فارسی کو لازمی قرار دیں۔ وہ اس بات پر بھی زور دیتے تھے کہ جب طلباء عربی زبان میں عبور حاصل کر لیں تو ان کو درس حدیث شروع کروایا جائے اس کے بعد ناظرہ قرآن اور پھر اس کا ترجمہ پڑھایا جائے۔ جب وہ ترجمہ پڑھ لیں تو تفسیر کا بھی درس دیا جائے۔ جب وہ قرآن و حدیث پر پوری طرح عبور حاصل کر لیں تو ان کو فقہ کی تعلیم دی جائے۔ ان کے نزدیک نصاب ایسا ہونا چاہئے جو طلبہ میں سوچنے کی صلاحیت پیدا کرے، مسلمانوں کے دلوں میں اسلامی روح پیدا کرے تاکہ وہ نظریہ حیات پر عمل کرنے کے قابل ہوں۔(۱۰)

شاہ ولیؒ اللہ محدث دہلوی کے تعلیمی نظریات میں اخلاقی اور مذہبی تعلیم کو بنیادی حیثیت حاصل تھی۔ان کے نزدیک نیک اوصاف اور اچھی عادات اخلاقی اور مذہبی تعلیم کا نتیجہ ہیں۔آپ

نے ایک ایسے دور میں جنم لیا جب مسلمان مذہب اور اخلاق سے بے نیاز ہوتے جا رہے تھے اور تمام اخلاقی تعلیمات جو ان کے آخری نبی ﷺ نے انہیں دی تھیں فراموش کر چکے تھے۔ ان کی اخلاقی بے راہ روی نے ان کو مختلف گروہوں میں بانٹ دیا تھا۔ اخلاقی لحاظ سے مسلمان دوسری قوموں سے بھی زیادہ پست ہو چکے تھے۔ اس کی وجہ سے ان کی سیاسی، معاشی، معاشرتی، دینی، تعلیمی اور اخلاقی صورت حال بالکل تباہ و برباد ہو چکی تھی۔ اسلامی نظریہ اخلاق، انسان کو ایک بامقصد زندگی گزارنے کا سلیقہ دیتا ہے جس کا نصب العین رضائے الٰہی کا حصول ہے۔ جب انسان اس نصب العین کے تحت زندگی گزارنے کا عہد کر لیتا ہے تو زندگی کا صحیح رخ متعین ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اسلامی نظریہ اخلاق گوناگوں خصوصیات کا حامل ہے لیکن اس میں تین امتیازی خصوصیات بڑی نمایاں ہیں۔ یہی وہ خصوصیات ہیں جن کو شاہ ولیؒ اللہ نے اپنے فلسفہ تعلیم میں سب سے زیادہ اہمیت دی۔

پہلی خاصیت یہ ہے کہ اس کا نصب العین رضائے الٰہی کا حصول۔ اسلام نے کتاب اللہ کو ماخذ اخلاق قرار دے کر اخلاقی زندگی کو ابدی زندگی سے روشناس کروا دیا۔ دوسری خاصیت یہ ہے کہ اس نے انسان کو جدت پسندی سے کام لینے کا ڈھنگ سکھا دیا۔ یعنی انسان پر خود غرضی، لالچ اور ذاتی حرص کے بجائے اخلاقی اصولوں کی حکمرانی ہو۔ اس کی تیسری خاصیت یہ ہے کہ یہ ایک ایسا صالح نظام حیات قائم کرتا ہے جس کی اساس نیکی اور بھلائی پر ہے۔ یعنی نیکیاں پھلیں اور برائیاں خود دم توڑ دیں۔ یہ نظام اس بات کا داعی ہے کہ جن بھلائیوں کو انسانیت کے ضمیر نے ہمیشہ اچھا سمجھا انہیں قائم کرے اور پروان چڑھائے اور جن برائیوں کو انسانیت کے ضمیر نے ہمیشہ نفرت اور حقارت سے دیکھا ان کا قلع قمع کیا جائے۔ شاہ ولیؒ اللہ نے ساری عمر ان کی احیاء کی کوشش کی ہے۔ وہ اپنے زمانے کے نصاب تعلیم اور معاشرے سے مطمئن نہیں تھے اور اخلاقی تعلیم کے لئے مذہبی تعلیم پر زور دیتے تھے۔ اس لئے کہ مذہب اسلام سب سے زیادہ بھائی چارہ، رواداری، وسیع النظر اور وسیع القلب ہونے کی تلقین کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی عفو و درگزر کرنے کی بھی تلقین کرتا ہے۔ تعلیم میں مذہب، طلباء کے اخلاق کی تشکیل کرتا ہے۔ ان میں اچھی عادات راسخ کرتا ہے۔ اس میں انسانیت کے احترام کا جذبہ، عزت نفس اور عاجزی و انکساری کی خو پیدا

ہوتی ہے۔ شاہ ولیؒ اللہ کے نزدیک مسلمانوں کی ترقی کا راز اس بات میں مضمر ہے کہ وہ قرآن مجید اور احادیث نبوی ﷺ کی روشنی میں عمل کریں۔ چنانچہ انہوں نے قرآن مجید کو ماخذ اخلاق قرار دے کر نصاب میں شامل کیا کیونکہ یہ قرآن مجید ہی ہے جو زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دے سکتا ہے۔ وہ دین کو زندگی کی اصل غایت سمجھتے تھے اور اسی حوالے سے زندگی کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے۔ اگر ہم یہ بنیادی مسئلہ سمجھ جائیں تو شاہ صاحب کے فلسفیانہ تعلیمی افکار کو سمجھنا آسان ہو جائے گا کیونکہ یہی ان کے افکار کا اساسی نقطہ ہے۔ ان کا تصور دین بڑا وسیع ہے۔ وہ زندگی کی طرح اسے بھی ہمہ گیر حقیقت مانتے تھے۔ ان کے نزدیک دین زندگی کو ایک مقصد دیتا ہے اور یہ مقصد اتنا ہی عالمگیر ہے جتنا خود زندگی۔ جس طرح زندگی اجزاء اور افراد میں منقسم ہونے کے باوجود اپنا کلی وجود باقی رکھتی ہے اسی طرح دین بھی مذاہب اور مسالک میں بٹ کر اپنی وحدت قائم رکھتا ہے۔

علم دین کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب دنیوی علوم کے حصول پر زور دیتے تھے تاکہ معاشرے میں اقتصادی اور معاشرتی اقدار بھی زندہ ہو سکیں اور معاشرہ ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکے۔ انہوں نے تعلیمی میدان میں کچھ ایسی اصلاحات پیش کی ہیں جو دور حاضر میں بھی مسلمہ حقیقت معلوم ہوتی ہیں۔ چار صدیاں گزرنے کے باوجود درست اور قابل عمل ہیں۔ دور حاضر میں خصوصی مہارتوں پر بہت زور دیا جاتا ہے۔ ہر علم کی کئی کئی شاخیں ہیں۔ ایک آدمی صرف ایک ہی مضمون میں ماہر ہو سکتا ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے مدرسہ میں ہر مضمون کے ماہر تیار کئے جو اپنے اپنے مضامین میں درس دیتے تھے۔ شاہ صاحب کے نزدیک طالب علموں کے طبعی رجحان، فطری میلان اور انفرادی صلاحیتوں کو مدنظر رکھ کر تعلیمی انتظامات کا اہتمام کیا جانا چاہئے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر فرد کو انفرادی صلاحیتوں سے نوازا ہے۔ لہٰذا تعلیم کے میدان میں ان صلاحیتوں کو مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ اگر طلباء کی صلاحیتوں کو پیش نظر رکھ کر تعلیم دی جائے تو اس سے معاشرے کی ضروریات کے پورے ہونے کے ساتھ ساتھ افرادی قوت اور قومی سرمایہ کا ضیاع بھی نہیں ہوگا۔ قوم کو ضرورت کے وقت تربیت یافتہ افراد میسر ہوں گے۔ اگرچہ شاہ صاحب کا زمانہ چار صدیاں پرانا ہے اس وقت زمانہ ترقی کی کئی منزلیں طے کر چکا ہے، اس کی ضروریات

بھی بڑھ گئی ہیں۔ ان کے ساتھ نئے نئے علوم مدون ہوئے اور نت نئی ایجادات نے انسان کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا ہے۔ لیکن ایک بات بڑے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ حضرت شاہ ولیؒ اللہ محدث دہلوی نے ان تمام بنیادی مسائل پر بحث کی جو تعلیم اور فلسفہ تعلیم کی اساس ہیں۔ وہ دین کے مابعد الطبیعیاتی تصور کے ساتھ ساتھ طبیعیاتی تصور کے بھی قائل تھے۔ ان کا نقطہ نظر آفاقی نوعیت کا ہے۔

آج اگر ہم شاہ صاحب کے ان نظریات کو اپنے فلسفہ تعلیم کی بنیادی اساس قرار دیں تو یقیناً اس وقت ہم جن اخلاقی اقدار کی ترویج اور کردار کی تعمیر میں مشکلات کا سامنا کر رہے ہیں ان کا بہتر طور پر حل تلاش کر سکتے ہیں۔ شاہ صاحب کے مابعد الطبیعیاتی تصور میں زندگی کا صحیح رخ سامنے آتا ہے۔ اگر ہم طلباء کو دنیائے طبیعیات کے ساتھ ساتھ مابعد الطبیعیات کی تعلیم بھی دیں تو مادی ترقی کے ساتھ روحانی تربیت کا سامان بھی فراہم ہو سکتا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے ہم شاہ صاحب کے فلسفہ تعلیم سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ ہماری یہ بدقسمتی رہی کہ ہم نے اپنے اسلاف کی فکر کو نظر انداز کر کے مغربی علوم سے استفادہ کیا جس کی وجہ سے پوری قوم بلکہ امت اسلامیہ ذہنی انتشار کا شکار ہوگی۔ جس نے ہماری پوری قوم کو فکری و عقلی طور پر مفلوج کر دیا ہے۔ شاہ صاحب نے دین، فلسفہ اور زندگی کا جو تعلق پیش کیا ہے اگر ہم اس پر عمل پیرا ہو جائیں تو آئندہ آنے والی نسلوں کو اس ذہنی کشمکش سے نکال سکتے ہیں۔ آج ہمارا معاشرہ مادیت کی زد میں اپنا سب کچھ کھو چکا ہے۔ اسلامی اقدار کا کہیں نشان بھی نہیں ملتا ہے۔ اسلام کو دیکھ کر مسلمانوں کو اور مسلمانوں کو دیکھ کر اسلام کو پہچاننا مشکل ہو گیا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ معاشی، معاشرتی توازن قائم کیا جائے۔ اسلام کو اس کے اصلی رنگ میں پیش کیا جائے اور اس سے جدید تقاضوں کے مطابق استفادہ کیا جائے۔ جب ہم جدید علوم کے ساتھ ساتھ قرآن مجید اور سنت نبویﷺ کی تعلیم کو لازمی قرار دیں گے تو اس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ ہم عقلی علوم میں جو مواد پیش کیا جا رہا ہے اس کو بھی اسلامی افکار کے سانچے میں ڈھال کر پیش کر سکتے ہیں۔ شاہ صاحب نے قرآن مجید کا فارسی ترجمہ کر کے اجتہاد کا دروازہ کھول دیا۔ ایسا انہوں نے معاشرے کی ضروریات کو مدنظر رکھ کر کیا۔ شاہ صاحب نے اپنے اس اجتماعی فکر کے قرآن مجید کے کئی زبانوں میں

تراجم ہو چکے ہیں۔ ترقی پسند ماہرین کا خیال ہے کہ تعلیم کو بچے کی دلچسپیوں سے براہ راست مربوط ہونا چاہئے۔ یعنی بچے کو ایسی چیزیں سکھائی جائیں جو اس کی دلچسپی کا باعث ہوں تاکہ وہ اس کے مسائل کو حل کرنے میں مددگار ہوں۔ شاہ صاحب بہت پہلے اس بات کی نشاندہی کر چکے ہیں وہ ہر فرد کو اس کی انفرادی دلچسپیوں اور صلاحیتوں کے مطابق تعلیم دینے کے قائل تھے۔ شاہ ولیؒ اللہ کے فلسفہ تعلیم کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنے نصاب تعلیم میں تبدیلی لانی ہوگی۔ اگرچہ دینی مدارس اور جدید تعلیم کی جامعات کا کورس پہلے سے ہی بھاری ہے، اس میں نئے مضامین کے اضافے سے مزید بوجھ بڑھے گا۔ اس کا ایک حل موجود ہے کہ دینی مدارس میں منطق اور فلسفہ کی تعلیم پر کم وقت دیا جائے یا کورس کی مدت بڑھا دی جائے۔ اگر ایسا ممکن نہ ہو تو دینی علوم کی تعلیم کی ان درسگاہوں کے طلباء کو مزید دو سال جدید علوم کی تعلیم دی جائے۔ اگر ایسا ممکن نہیں تو بھی اس کا ایک اور حل موجود ہے۔ اب جب کہ ہم تعلیمی پالیسی میں ۱۷ سالہ تعلیم کی پالیسی اپنا چکے ہیں تو بی اے یا بی ایس سی (آنرز) جو کہ چار سالہ کورس ہے، اس میں ہم دو سال فقہ، قرآن، حدیث اور تفسیر کی تعلیم کے لئے مختص کر سکتے ہیں۔ یوں چار سال میں ایک طالب علم جو بی ایس سی (آنرز) یا بی اے (آنرز) کی ڈگری حاصل کرے گا وہ جدید علوم کے ساتھ دینی علوم میں بھی مہارت رکھتا ہوگا۔ دونوں قسم کی درس گاہوں میں ذہین اور غیر معمولی صلاحیت رکھنے والے طالب علموں پر خصوصی نظر رکھی جائے۔ ان کی اعلیٰ تعلیم کے لئے ادارہ خصوصی انتظام کرے۔ رفتار زمانہ کے ساتھ ہر چیز میں تبدیلی آتی ہے۔ جو قوم اس رفتار تغیر کو محسوس نہیں کرتی اس کا وجود مٹ جاتا ہے۔ لہٰذا زمانے کے حالات و تقاضوں کو نظر انداز کرنا قومی و ملی وجود کی موت کو دعوت دینا ہے۔ لیکن یہاں ایک بات کی وضاحت ضروری ہے کہ مذہب میں اصلاح اور ترمیم نہیں ہے، وہ مکمل اور غیر متغیر ہے۔ لیکن تعلیم کے نصاب میں تبدیلی خود نبی کریم ﷺ کی اپنی زندگی سے بھی ثابت ہے جس کو اجتہاد کا نام دیا جاتا ہے۔

موجودہ دور میں امت اسلامیہ، معاشی، عمرانی، سیاسی مسائل سے دوچار ہے۔ اس کی بنیادی وجہ فکری اور اخلاقی پستی ہے۔ اس کا حل یہ ہے کہ علم کی حکمت کو ان مسائل کے حل کے لئے استعمال کیا جائے جیسا کہ شاہ ولیؒ اللہ کے فلسفہ تعلیم میں اس پہلو پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔

نبی پاک ﷺ نے دعا فرمائی کہ "اللھم انی اسئلک علما نافعا" اس دعا کا اثر ہر ماہر علم پر ہونا چاہیئے۔ تمام تعلیمی ادارے اس دعا کے زیر اثر تعلیم اور تحقیق کے لئے کام کریں۔ ہماری توجہ صرف معاشی، معاشرتی، فکری، ثقافتی، اخلاقی اور روحانی مسائل پر ہی مرکوز نہ ہو بلکہ زندگی کے ہر شعبہ کے مسائل پر ہونی چاہیئے۔ اس کے لئے اسلامی علوم کے ورثہ کو جدید علوم کے ساتھ مربوط ہونا ضروری ہے۔ اس طرح ہم علم کی حدود کو اس حد تک وسیع کر سکتے ہیں جہاں جدید علوم نے ابھی تک رسائی حاصل نہیں کی۔ قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے کہ:

وانْ لَیْسَ لِلْاِنْسان اِلَّا مَاسَعی.

"اور یہ کہ انسان کو وہی ملتا ہے جس کی وہ کوشش کرتا ہے"۔

اسی طرح ارشاد ربانی ہے کہ

اِنَّ اللّٰہ لَا یُغَیرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّیٰ یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ. (۱۲)

اگر ہم واقعی اپنی حالت میں تبدیلی چاہتے ہیں تو ہمیں شاہ ولیؒ اللہ محدث دہلوی کے فلسفہ تعلیم کی روشنی میں دینی اور دنیوی علوم کی دوری کو ختم کرنا ہوگا اور ایک ایسا نصاب تعلیم تیار کرنا ہوگا جس میں دونوں علوم کو یکساں طور پر اہمیت دی جائے۔ الفرڈ نارتھ وائٹ ہیڈ کا بھی یہی خیال تھا کہ تعلیم کی روح مذہبی ہے۔ اس سے طلباء اور استاد میں ایک قلبی رشتہ قائم ہوگا اور استاد میں سب سے بڑی خامی یہی ہے کہ استاد اور طلباء میں کوئی قلبی رشتہ نہیں۔ یہی وجہ ہے ہماری تعلیم میں تربیت کا عنصر غائب ہے۔ شاید اسی صورت حال کو مدنظر رکھتے ہوئے اکبر الٰہ آبادی نے اپنے عارفانہ کلام میں بیان کیا ہے۔

تعلیم جو دی جاتی ہے ہمیں وہ کیا ہے، فقط بازاری ہے
جو عقل سکھائی جاتی ہے وہ کیا ہے، فقط سرکاری ہے
اک علم تو ہے بت بننے کا اک علم ہے حق پر مٹنے کا
اس علم کی سب دیتے ہیں سند اس علم میں ماہر کون کرے

اور علامہ محمد اقبالؒ نے کہا تھا:

شکایت ہے مجھے یارب خداوندانِ مکتب سے

سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے اسی صورت حال کے پیش نظر فرمایا کہ ایک علم وہ ہے جس کا تعلق ہماری زندگی کی جزئیات سے ہے، ہمارے تعلیمی اداروں میں اس وقت یہی علم دیا جاتا ہے۔ دوسرا علم وہ ہے جو ہمیں وحی کے ذریعے ملتا ہے۔ اس کو قرآن کی اصطلاح میں ''العلم'' کہا جاتا ہے۔ اس علم کا تعلق ''ہم'' سے ہے۔ یعنی یہ ایسا علم ہے جو ہمیں اپنے بارے میں اور خالق کائنات کے بارے میں آشنا کرتا ہے۔ اسلام نے علم کا جو تصور دیا ہے اس میں علم اور تربیت کو یکساں اہمیت حاصل ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم وملزوم ہیں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ایسا نصاب تعلیم وضع کیا جائے جو نہ صرف علم کی پیاس کو بجھائے بلکہ طلباء کے اندر اخلاقی کردار اور اجتماعی زندگی کے اوصاف کو بھی نکھارے۔ اسلامی نظریہ تعلیم کا اولین مقصد یہ ہے کہ طلباء میں مذہب اور فلسفہ حیات کے بارے میں تفہیم پیدا ہو۔ علم بھی اللہ تعالیٰ کی عطا ہے، اس میں بھی دعا کی سی کیفیت پائی جاتی ہے۔ جس طرح دعا سے انسان کے اندر روحانی اطمینان اور سکون قلب پیدا ہوتا ہے اسی طرح علم سے روحانی اطمینان اور سکون قلب پیدا ہوتا ہے بشرطیکہ اس کا رنگ خالص اسلامی ہو۔ اگر علم حاصل کرنا خود انسان کے بس میں ہوتا تو نبی پاک ﷺ کبھی بھی یہ دعا نہ کرتے:

رَبِّ زِدنی علماً. (۱۳)

''اے میرے رب میرے علم میں اضافہ کر''۔

علم اللہ رب العزت نے بذریعہ وحی نبی پاک ﷺ کے ذریعے بنی نوع انسان تک پہنچایا۔ لہٰذا علم کا سرچشمہ خود قرآن پاک ہی ہے جو ہمارے پاس اللہ رب العزت کی وحی کی صورت میں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کے تمام علوم کے بارے میں اس میں رہنمائی ملتی ہے۔ معاشیات، نفسیات، سوشیالوجی، سائنس، ادب، فنون لطیفہ، قانون، غرضیکہ کوئی بھی علم ہو، قرآن پاک ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ اسلام میں دین اور دنیا کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ لہٰذا دینی اور دنیوی علوم کے الگ الگ درسگاہوں کا قیام اسلام کے منافی ہے۔ آج ملت اسلامیہ کا سب سے بڑا مسئلہ دینی اور دنیوی علوم میں ربط پیدا کرنا ہے۔ یہ وقت کی ضرورت ہے کہ رائج الوقت دو

متوازی نظام تعلیم کو ختم کر کے ایک وحدانی نظام تعلیم تشکیل دیا جائے تا کہ علوم عقلیہ اور نقلیہ ایک دوسرے سے ہم کنار ہو سکیں۔ مثلاً ماہر حیاتیات F. Redi نے اپنے تجربات سے ثابت کیا ہے کہ زندگی، زندگی سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر ہم اسی بات کو یوں بیان کریں کہ سب سے پہلے اللہ تعالیٰ نے زندگی کو پیدا کیا پھر زندگی سے زندگی رواں دواں ہوئی، تو اس سے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ میں ایمان زیادہ پختہ ہو جائے گا۔ شاہ صاحب کا فلسفہ تعلیم بھی انہی بنیادوں پر استوار ہے۔ شاہ صاحب کی اس فکر کے بارے میں علامہ اقبال نے اپنے ایک خط، جو انہوں نے مولوی احمد بجنوری کے نام ۲۳ ستمبر ۱۹۳۶ء لکھا تھا لکھتے ہیں۔

> کیا آپ کسی ایسے بزرگ کا نام تجویز فرما سکتے ہیں جس کی نظر فقہ اسلام و اصول فقہ و تفسیر پر وسیع ہو اور جو شاہ ولی اللہ کے فلسفے اور ان کی کتابوں پر پوری بصیرت رکھتا ہو۔ اگر کوئی ایسے بزرگ مل جائیں تو میں ان کو اپنی کتابوں کے سلسلے میں کچھ مدت کے لئے اپنے پاس رکھ لوں گا اور اس مدد کا جو مجھے ان سے ملے گی، مناسب معاوضہ دوں گا۔ (۱۴)

اسی طرح سید محمد سعید الدین جعفری کے نام ایک مکتوب، مورخہ ۱۴ نومبر ۱۹۲۳ء میں لکھتے ہیں:

> ایشیا کے قدیم مذاہب کی طرح اسلام بھی زمانہ حال کی روشنی میں مطالعہ کئے جانے کا محتاج ہے۔ پرانے مفسرین قرآن اور دیگر اسلامی مصنفین نے بڑی خدمت کی ہے، مگر ان کی تصانیف میں بہت سی باتیں ایسی ہیں جو جدید دماغ کو اپیل نہ کریں گی۔ میری رائے میں بہ حیثیت مجموعی زمانہ حال کے مسلمانوں کو امام تیمیہ اور شاہ ولیؒ اللہ محدث دہلوی کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ (۱۵)

اس ساری بحث سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ شاہ صاحب نے صرف مغربی فلسفہ کا توڑ ہی پیش نہیں کیا بلکہ اسلامی فلسفہ کی عظیم الشان عمارت کھڑی کی جس میں مابعد الطبیعیات، اخلاقیات، نفسیات، تصوف، معاشیات اور عمرانیات خوبصورت بنیادوں پر استوار ہیں اور یہ فلسفہ جدید دور کے تمام سیاسی، سماجی، معاشی، سائنسی اور تعلیمی مسائل کا حل پیش کرتا ہے۔ دنیا کے مختلف ادوار میں مسلم فلاسفہ نے زندگی کے بارے میں بالعموم اور تعلیم کے بارے میں بالخصوص رہنمائی کی ہے لیکن ان تمام فلاسفہ میں شاہ ولیؒ اللہ کے نظریات کی عصر حاضر میں ضرورت بڑھتی جارہی ہے۔ آپ نے علم التعلیم کے تقریباً تمام عناصر پر ایک مؤثر نقطہ نظر پیش کیا جو اس وقت بے حد اہمیت اختیار کر گیا ہے اور آج کی بے اثر تعلیم میں شاہ صاحب کے نظریات کو شامل نصاب کرنے سے اس صورت حال میں یقینی طور پر تبدیلی آئے گی جس کو ملت اسلامیہ شدت سے محسوس کر رہی ہے۔

حواشی

۱۔ القرآن، ۲: ۳۰: ۳۳

۲۔ القرآن، ۹۵: ۱-۵

۳۔ مناظر احسن گیلانی، تذکرہ شاہ ولی اللہ، نفیس اکیڈمی کراچی، ۱۹۸۳ء، ص ۹۷-۹۸

۴۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، تجدید و احیائے دین، لاہور اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۷۰ء، ص ۳۰

۵۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، حجتہ اللہ البالغہ، مترجم عبدالحق حقانی دہلوی دار اشاعت، کراچی (ت۔ ن)، جلد اول، ص ۹۲

۶۔ محمد رحیم بخش، حیات ولی، مکتبہ طیبہ، لاہور ۱۹۷۲ء، ص ۵۹۲

۷۔ عبیداللہ، سندھی، مولانا شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، المحمود اکیڈمی، اردو بازار، لاہور، (ت۔ ن)، ص ۴۷-۴۸

۸۔ عبیداللہ، سندھی، مولانا شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، المحمود اکیڈمی، اردو بازار، لاہور، (ت۔

ن)،ص ۶۸
۹۔ شاہ ولی اللہ، حجتہ اللہ البالغہ، مترجم مولانا عبدالحق حقانی دہلوی، اصح المطابع، (ت.ن)، ص ۶
۱۰۔ بختیار حسین صدیقی، مسلمانوں کی تعلیمی فکر کا ارتقاء، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور،۱۹۸۳ء، ص ۹۹
۱۱۔ القرآن،۳۹:۵۳
۱۲۔ القرآن،۱۱:۱۳
۱۳۔ القرآن،۲۰:۱۱۴
۱۴۔ شیخ عطاء اللہ، اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیب اقبال)، اقبال اکیڈمی، پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء،ص ۵۴۰
۱۵۔ بحوالہ ڈاکٹر معین الدین عقیل، اقبال اور جدید دنیائے اسلام، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، ۱۹۸۶ء،ص ۶۲-۶۳

مسعود انور علوی

فکر ولی اللّٰہی پر ابن عربی کا اثر

مسند الوقت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (م ۱۱۷۶ھ) جیسی عبقری، ہمہ جہت اور اپنے معاصرین و متاخرین کے افکار و آراء پر ایک دیرپا اثر ڈالنے والی شخصیت اپنے پیش رووں اور بزرگوں میں شعوری اور غیر شعوری طور پر جن اہم شخصیات سے متاثر ہوئی ان میں سب سے پہلی اور اہم شخصیت خود ان کے والد بزرگوار، اپنے عہد کے ایک جلیل القدر عالم، نامور محدث اور عظیم صوفی حضرت شاہ عبدالرحیمؒ کی ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ کی تربیت اور ذہن سازی میں سب سے بڑا کردار ان ہی کا ہے۔

> 'شاہ ولی اللہ کی فکری تربیت اور ان کی علمی اساس میں ہم ان کے والد شاہ عبدالرحیم صاب کو اصل مانتے ہیں۔ شاہ عبدالرحیم نے خود اپنے نامور صاحب زادے کو تعلیم دی تھی۔ چناں چہ انہوں نے شاہ ولی اللہ کو قرآن کا ترجمہ تفسیروں سے الگ کر کے پڑھایا اور اس طرح قرآن کا اصل متن ان کے لیے قابل توجہ بنایا۔ پھر آپ نے وحدت الوجود کے مسئلہ کو صحیح طریقے پر حل کیا اور اسے اپنے صاحبزادے کے ذہن نشین کیا۔ نیز شاہ عبدالرحیم ہی نے حکمت عملی کو اسلامی علوم میں ایک باوقار اور اہم مقام دیا وار اپنے صاحبزادے شاہ ولی اللہ کو اس کی خاص طور

سے تلقین کی۔ الغرض یہ تینوں قرآن کے متن کو اصل جاننا،
وحدت الوجود کا صحیح حل اور اسلامی علوم میں حکمت عملی کی
غیر معمولی اہمیت شاہ ولی اللہ کے علوم میں بنیادی حیثیت
رکھتی ہیں اور یہ تینوں شاہ عبدالرحیم کی تربیت کا نتیجہ ہیں۔[۱]

بکثرت صوفیہ اور مشائخ کی طرح شاہ عبدالرحیمؒ کی فکر پر بھی شیخ اکبر محی الدین بن عربی اور ان کی تصانیف کا گہرا اثر تھا۔ اسی بنا پر وہ اکثر فرماتے تھے کہ میں اگر چاہوں تو فصوص الحکم میں مندرج مسائل کو برسر منبر بیان کر کے قرآن وحدیث سے صحیح ثابت کردوں کہ کسی قسم کا شک و شبہ نہ رہے۔[۲]

انہوں نے بیٹے کو لوائح جامیؒ، شرح رباعیات بابا طاہرؒ اور شرح لمعات عراقیؒ وغیرہ سبقاً سبقاً پڑھائیں نیز وحدت الوجود سے متعلق بعض دوسرے رسائل پڑھنے کا حکم دیا۔

وہ باوجود اس کے کہ سلسلہ نقشبندیہ سے وابستہ تھے مگر خواجہ باقی باللہ، ان کے صاحب زادے خواجہ خورد اور بعض دوسرے نقشبندی اکابر کی طرح مسئلہ وحدت الوجود کے قائل، اس کے مبلغ و شارح اور شیخ اکبر کے معتقد اور معترف تھے۔

شاہ ولی اللہ محدثؒ کا حرمین شریفین کے قیام کے دوران جن مشائخ و صوفیہ سے خصوصی تعلق رہا وہ سب، تقریباً وحدت الوجود کے قائل تھے۔ شیخ احمد قشاشیؒ نے خواب میں دیکھا کہ شیخ اکبر نے انہیں خرقہ خلافت پہنا کر اپنی ہمشیرہ ان کے نکاح میں دے دی۔ انہوں نے اس کی تعبیر یہ نکالی کہ وحدت الوجود کی معرفت تکمیل کو پہنچ گئی ہے۔[۳]

شیخ ابراہیم کردی مدنی اپنے علمی تبحر اور فضل و کمال کی وجہ سے بہت مشہور اور عوام و خواص میں مقبول تھے۔ شیخ اکبر کے بڑے معتقد اور ان کے افکار کے مبلغ تھے۔ بقول مولف حیات ولی شام کے دوران قیام ایک روز شیخ محی الدین ابن عربی کے روضہ متبرکہ کی طرف اس نیت سے متوجہ ہوئے کہ اس وقت سفر کا عزم بہتر ہے کہ نہیں آپ واقعہ میں دیکھتے ہیں کہ جناب شیخ محی الدین ان کے جوتے کی غبار کو جھاڑ رہے ہیں۔ شیخ ابراہیم نے معلوم کر لیا کہ آپ اقامت کی طرف اشارہ فرماتے ہیں۔[۵] خود شاہ صاحب کی زندگی کے متعدد واقعات سے پتہ چلتا

ہے کہ ان کے یہاں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کا قضیہ ایک لفظی نزاع تھا۔

آپ کے چچا شیخ ابوالرضا محمد بھی وحدت الوجود کے قائل اور اس میں ایک محقق اور سند کی حیثیت رکھتے۔ ایک روز فرمایا کہ شیخ اکبر کو چار راتوں میں متواتر خواب میں دیکھتا رہا اور ان کے عجیب وغریب مقامات اور پسندیدہ نکات معارف سے آگاہ ہوتا رہا۔ یہ بھی فرمایا کہ توحدی کے اعتقاد سے جو یقینی وجدان اور قطعی برہان سے ثابت ہے۔ وہم وگمان میں مقید لوگوں کے اختلافات اور شک میں گرفتار رہنے والوں کی ناسمجھی کے سبب انحراف نہ کرنا چاہیے۔

اگر تو پاس داری پا س انفاس

بہ سلطانی رسانندت ازین پاس

تم اگر پاس انفاس کی حفاظت کرو گے تو اس مجاہدہ کی بدولت تمہیں سلطنت حقیقی پر فائز کردیا ئے گا۔ یعنی سالک راہ اپنی ہ رسانس میں اپنی توجہ جناب احدیت اور بارگاہ وحدت سے کسی سمت نہ پھیرے۔ میدان توحید میں خوب غور وفکر کرے یہاں تک کہ عالم امکان کے حجابات اتار کر حضرت حق تعالی کی ذات کا وہ قرب حاصل کرے کہ مقام بقا پر فائز ہوکر بادشاہ کہلائے۔ اس نفی سے مقصود غیریت متوہمہ (یعنی ماسوائے حق کی وہ شکلیں وج وہم کی بدولت صورت پذیر ہوتی ہیں) کو اپنے سے دور کرنا ہے۔ سالک کو یہ نعمت بحر وحدت میں ڈوب جانے سے حاصل ہوسکتی ہے۔ یہ بھی فرماتے تھے کہ عالم امکان کے حجابات اور قوت وہمیہ کی انانیت سے چھٹکارہ پانا منزل عرفان کا پہلا قدم ہے۔ الصوفی ہو اللہ سے مراد یہی ہے کہ ممکن اپنے وجود سے اپنے امکان کے گرد وغبار جھاڑ دے گا تو ذات واجب الوجود کے سوا اس میں کچھ بھی باقی نہ رہے گا۔[۶]

ایک دوسرے وقت ارشاد فرمایا کہ میں نے عرفاء وعلماء کی ایک بڑی محفل میں مسئلہ وحدت الوجود ثابت کردکھایا عقائد متکلمین پر مبنی عبارات کے حوالے پیش کیے اور عقلی ونقلی دلائل دیے مگر اس تمام بحث کے دوران 'وحدۃ الوجود' کی اصطلاح کو لفظاً ذکر نہ کیا۔ انہوں نے یہ تمام دلائل قبول کرلیے۔ گویا خلاصہ یہ نکلا کہ لفظوں کے پجاری علماء کا اکثر تعصب لفظوں سے ہوتا ہے۔[۷]

شاہ ولی اللہ محدثؒ نے اپنے نانا حضرت شیخ محمد کے حال میں لکھا ہے کہ سید ملتانی آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انہیں عجیب وغریب غیبت حاصل ہوئی لوگوں کے شور وشغب کا کوئی

احساس نہیں کرتے تھے کیوں کہ ان پر توحید کا غلبہ تھا۔ کسی نے ان سے توحید کی مثال پوچھی کہنے لگے جس طرح ایک مٹکے کو ریت سے بھر کر اس میں پانی ڈال دیا جائے اور وہ پانی اس ریت کے ہر ہر ذرے میں سرایت کیے ہوئے ہے۔ ۸

شاہ صاحب کے مستند احوال وکوائف کا سب سے اہم اور بنیادی ماخذ القول الجلی فی ذکر آثار الولی۔ مؤلفہ شیخ محمد عاشق صدیقی پھلتیؒ ہے۔ اس میں بکثرت واقعات اور مشاہدات ایسے ہیں جن سے ابن عربی کی فکر کا گہرا اثر بلکہ وحدت الوجودی نقطہ نظر کی وضاحت ہوتی ہے۔ تصوف کی بہت سی اصطلاحات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شیخ اکبر کی اصطلاحات کا ترجمہ ہیں۔

شاہ صاحب ایک مرتبہ حضرت شیخ بزرگ شاہ عبدالرحیم کے عرس کے روز ان کے مزار کے پاس بیٹھے تھے کہ آپ کو الہام ہوا کہ لوگوں تک یہ بات پہنچا دو کہ یہ فقیر چند نسبتیں رکھتا ہے۔ ایک نسبت سے ولی اللہ بن عبدالرحیم ہے اور ایک سے انسان ہے۔ ایک سے حیوان، ایک سے نامی، ایک سے جسم ایک سے جوہر، ایک اعتبار سے وہ موجود ہے۔ دوسرے اعتبار سے پتھر بھی ہوں، درخت بھی ہوں، گھوڑا بھی، ہاتھی بھی، اونٹ بھی، بھیڑ بھی۔ آدم کو اسماء کی تعلیم میں تھا، نوح کا طوفان جو اٹھا اور ان کی کامیابی کا سبب ہوا میں تھا۔ ابراہیم پر جو گلزار ہوا وہ میں تھا، موسیٰ کی توریت میں تھا، عیسیٰ کا مردے کو زندہ کرنا میں تھا۔ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن میں ہی تھا۔" سب تعریفیں اللہ رب العالمین کے لیے ہیں۔ ۹

جامع ملفوظ نے اس پر لکھا ہے کہ 'ایسے امور کے متعلق آپ کی عادت چھپانے کی تھی، لیکن آپ کو محسوس ہوا کہ ان چیزوں کا ظاہر نہ کرنا کسی خاص بات کا سبب بن جائے گا لہٰذا مجبور ہو کر بیان فرمایا جیسا کہ بعض اوقات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کے نزول کیوقت شدت طاری ہوتی تھی اور یہ اللہ کے بھیدوں میں سے ایک بھید ہے آپ کی امت کے اصحاب کمال بھی اس حالت سے خالی نہیں ہیں جس وقت آپ اس الہام کا بیان فرمایا اس وقت شدت اور کلفت کے آثار آپ کے مبارک چہرہ پر نظر آرہے تھے۔ ۹

طریق میں اس قسم کے مکاشفات میں کوئی انوکھا پن نہیں کیوں کہ ارباب قلوب جب مراقبہ کرتے ہیں اور صفات تکونیہ کی تجلیات سے سرشار ہوتے ہیں تو ان پر وحدت جوود کے

اثرات ظاہر ہوجاتے ہیں۔

شاہ صاحب نے ابن عربی کی طرح فمایا کہ ایک روز میں روح شمس تک پہنچا، اسے دیکھا اوراس سے بتا چیت کی اور طبعاً اسے فیاض دیکھا اور دوسیر ارواح افلاک کو دیکھا آپس میں لپٹے ہوئے ہیں اور علوم وہم میں موافق۔ کلام شمس کی پوری تفصیل فیوض الحرمین میں مرقوم ہے۔ نیز یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے حقیقت تدلی پر جہاں سے وہ نوع بشر کی طرف متوجہ ہے مطلع فرمایا۔ میں حقیقت نبوت وحقائق انبیاء، خاتم الانیاب، قرآ عظیم، حقیقت کعبہ وحقیقت نماز سب پر مطلع ہوا۔ اللہ تعالی نے میرے قلب میں اسرار حطیمہ پھونکے جن میں سے بعض کی کیفیت سے میرانسمہ پُر ہوگیا۔ (فیوض الحرمین میں تفصیلات موجود ہیں) شیخ اکبر کے اس قول کی جوان کی معرکتہ الآرا تصنیف 'الفتوحات الملکیۃ' میں درج ہے کہ لامن الاعالم من اللہ کی تشریح میں اکثر فرمایا کرتے تھے کہ وجود عالم بمنزلہ وہم ہے اور وجود باری ہی وجود حقیقی ہے۔ کسی عارف نے کہا ہے کہ الوجود فی الکل ساری والتعینات امور اعتباریۃ (وجود حقیقی تمام اشیاء میں جاری وساری ہے اور تعینات صرف اعتباری امور ہیں) لہذا عالم خدائے لم یزل سے دور کی چیز ہے اس لیے موجود حقیقی اور موہوم میں باہمی تضاد ہے ان کے درمیان کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جو انہیں جمع کرلے۔ اس کی مثال اس سراب کی سی ہے جوشعلہ آفتاب کے پرتو سے دریا دکھائی دیتا ہے مگر فی الحقیقت دونوں میں تبائن کلی موجود ہے اسی طرح خداوند بزرگ و برتر کا سورج عالم پر چمک رہا ہے جس کے نتیجے میں عالم وجود میں آیا جسے دریائے ذات کے ساتھ ایک مناسبت تو ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ خود اپنی ذات میں معدوم محض ہے۔

ہر چند کہے کہ ہے نہیں ہے

شیخ بزرگ حضرت شاہ عبدالرحیم نے شیخ اکبر قدس سرہ کے اس قول مافی احد من اللہ شیئا کی تشریح کرتے ہوئے یہ بھی ارشاد فرمایا کہ اکابرین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ حضرت حق تعالی کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں۔

کجا غیر کو غیر کو نقش غیر
سوی اللہ و اللہ مافی الوجود

یہاں لفظ فی حلول پر دلالت۔ ذات حق اور اس کے شیونات کے مظاہر ظاہر ہیں۔ پس اس کی ذات وصفات کس طرح غیر میں حلول کرتی ہے یا غیر سے متعلق ہوجاتی ہے یہ مستلزم اثنینیت ہے تو یہ معلوم ہوا کہ خدا کے سوا میں خدا نہیں جیسا کہ اس کے سوا کوئی چیز اس میں موجود نہیں ی۔ چنانچہ حضرات صوفیہ قدست اسراہم کے اس قول کہ لیس فی ذاتہ سواہ ولا فی ذاتہ سواہ (اس کی ذات میں اس کا غیر موجود نہیں ی وار نہ وہ خود انے غیر میں موجود ہے) معلوم ہوا کہ یہ دونوں عبارتیں وحدت وجود کے سلسلہ میں ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتیں۔[۱۰]

حضرت شیخ اکبر کے اس قول العبد عبد وان ترقی والرب رب وان تنزل (بندہ چاہے جتنی ترقی کرے بہر طور بندہ رہتا ہے اور رب، رب رہتا ہے چاہے جتنا تنزل کرے۔ کی شرح میں انہوں) شیخ بزرگ) انے فرمایا کہ بندہ چاہے کتنے مراتب اعلی پر پہنچ جائے وہ اپنی مقدار عین سے خارج نہیں ہوسکتا۔ لہذا اس کے تمام تر کمالات اس کی استعداد عین کے دائرہ کار کے اند رہوتے ہیں اور حضرت حق اپنی صراحت اور اطلاق کے ساتھ جلوہ گر ہے اگر چہ اس نے مظاہر میں بھی ظہور فرمایا ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث اس تشریح پر یہ اضافہ فرماتے ہیں کہ فقیر کے نزدیک مفہوم یہ ہے کہ جب اللہ تعالی کسی پر اجمالا تجلی فرماتا ہے تو اگر چہ وہ تجلی، متجلی لہ (جس میں اس تجلی کا ظہور ہورہا ہے) کی استعداد کے مطابق ہوتی ہے تاہم اس میں سطوت، تسخیر اور قہر وجوب نمایاں ہوتے ہیں اور مقام فنا میں ایسے مقام بھی آتے ہیں کہ بندہ کبھی کبھار اعلی مقام تک رسائی حاصل کرلیتا ہے۔ لیکن یہاں انفعال اور تاثر امکان واضح ہوتا ہے۔[۱۱]

حضرت شاہ صاحب، شیخ محمد عاشق پھلتی صدیقی کے نام ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:

> ... یہ عالم مثال سے ایک حقیقت الٰہیہ ہے بعید نہیں کہ حضرت شیخ اکبر نے عرش تکوین سے اسی حقیقت کو مراد لیا ہو۔ اسی لیے کہ تکوین عالم مثال سے باہمی اختلاط کے بغیر متصور نہیں ہوسکتی۔[۱۲]

مزید برآں مکتوب نمبر ۱۰۶ میں ''حقایق و معارف آگاہ عزیز القدر سجادہ نشین اسلاف کرام شیخ محمد عاشق پھلتی'' کے جواب میں فرماتے ہیں:

''مرتبہ ازل میں جو کہ مادہ اور مدت سے پہلے ہے اور اس
میں ماہیت عین ذات ہے اور تعین بھی عین ذات ہے۔
مختلف وجوہ اور اعتبارات سب کے سب کھوٹے سکوں
کے مانند ہیں۔ ان وجوہ کی کثرت وحدتِ حقیقتِ شے کی
مزاحم نہیں ہوسکتی عالم امکان و حدوث میں اس وحدت غیر
مزاحمہ کا نومنہ کثرت کے ساتھ ساتھ نہیں پایا جاسکتا۔ او
ریہ مرتبہ ازل کسی طریقے سے بھی عقول کو مدرک
(دریافت) نہیں ہوسکتا۔ ...جب شیخ کبر محی الدین بن
عربی کی روح کی طف توجہ کی گئی تو ایک نقطہ ذات صرف
روشنی کے ساتھ اور اس شان علم کے ساتھ ملا ہوا تھا جو کہ
وجود منبط اور علم تفصیل سے پہلے ہے۔[۱۳]

خواجہ محمد امین ولی اللٰہی کشمیری جو حضرت شاہ کے بڑے محبوب، منظور نظر اور آپ کی عنایات اور الطاف وکرم کے مورد ہیں۔ انہوں نے چند اشعار کی تشریح و وضاحت چاہی۔ حضرت شاہ صاحب نے ان کے جواب میں تحریر فرمایا کہ دریا سے مراد وجود منبسط ہے موجودات کی شکلوں پر کہ جس نے اپنی صفت وحدت سے تمام موجودات اور کائنات گھیرلیا ہے۔ جاروب سے مراد کلمہ لا الہ الا اللہ کا ذکر ہے جو باطل معبودوں کی نفی کرتا ہے جس طرح جھاڑو گھر سے غبار اور خس و خاشاک کو دور کردیتی ہے۔ شروع میں اہل ارشاد وسلوک محبوب حقیقی کی نیابت میں سالکوں کو نفی و اثبات کے ذکر کی تلقین کرتے ہیں تاکہ باطل معبودوں کی نفی ہوجائے اگرچہ حقیقت میں کوئی باطل موجود نہیں ہے جو کچھ بھی ہے وہ ایک وجود ہے۔ جتنے موجودات ہیں وہ وجود حق میں متلاشی ہیں۔ ذکر نفی و اثبات غیر کے تمثل وتصور پر دلالت کرتا ہے پس اہل ارشاد کے خطاب وکلام کا مضمون ومطلب یہ ہوگا کہ دریا سے جو کہ محل گرد وغبار نہیں ہے۔ ایک گرد وغبار اٹھانا چاہیے۔ جب سالک توحید حقیقی سے مشرف ہوگیا تو اثبات غیریت کا قلع قمع ہوگیا اور نفی بیکار ہوگئی۔ پانی آگ ہوگیا واراس آگ نے میری جھاڑو کو جلا دیا، کے یہی معنی ہیں یعنی صفت و

حدت کی تجلی نے نفی و اثبات کو بیکار کردیا اس کے بعد اہل ارشاد نے محبوب حقیقی کی نیابت میں فرمایا کہ شہود وحدت پر مواظبت کرنی چاہیے تا کہ رذال بشریہ غائب ہوجائیں اور اخلاق اللہ کے ساتھ متصف ہونا نصیب ہوجائے آگ سے ایک جھاڑو کے نکالنے کے یہی معنی ہیں۔ چوں کہ سالک پر توحید وجودی کا غلبہ ہوگیا تھا اس لیے اس کو ایک قسم کی حیرت نے گھیر لیا اور وہ حیرت مجھودتھی۔ اس لیے کہ اس جگہ مظہر بالذات ظارہ مجرد کی جانب ایک میلان رکھتا ہے۔

یہی معنی سجدے کے ہیں۔ اس کے بعد فناء الفناء مطلوب ہے اور فناء الفنا یہ ہے کہ توجہ کا بھی شعور نہ ہو۔ بے ساجد سجود ے خوش بیاز' کے یہی معنی ہیں۔ اس جگہ ایک اشکال پیدا ہوا کہ توجہ اپنے نفس کے اندر علوم کو مستلزم ہے اس لیے کہ توجہ دو چیزوں کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے اس اشکال کا حال خود اللہ تعالیٰ کی درگاہ سے میرے قلب پر وارد ہوا کہ اس اشکال کی بنیاد علوم حضوری کا علم حصولی کے ساتھ خل ملط ہونا ہے ورنہ ذات شے کا علم حضوری نزدیک ذات ہے اور آلہ حضور بھی وہی ذات ہے۔ اس جگہ اتحاد حقیقی ہے اور اعتبار ذوئی ایک بسیط حالت ہے جو کہ کثرت نسبت کی گنجائش نہیں رکھتی۔

ایک بار ارشاد فرمایا کہ ایک دن مبدأفیاض سے مجھے یہ دکھایا گیا کہ اس فقیر کے نفس ناطقہ (نفس ناطقہ روح انسانی کو کہتے ہیں اور قل الروح من امر ربی سے یہی مراد ہے۔ یہ قلب اورروح القدس کے درمیان برزخ ہے۔ روح حیوانی اس کا مرکب ہے جب قلب مصفی ہوجاتا ہے ت ووہ بھی روح کا رنگ اختیار کرلیتا ہے۔ اسی بنا پر بعض حضرتا صوفیہ نے قلب کو بھی نفس ناطقہ کہ دیا ہے۔) کو متشکل کیا اور اس صورت کے علوم یعنی علم تدبر، علم خلق، علم ابداع، علم تدلی جو کمالات اربعہ الہیہ اور علم تہذیب نفس عطا فرمائے۔ یہ علوم اس قسم کے نہیں ہیں جو دو ایک صفحے میں لکھے جاسکیں۔ ہر علم ایک علم بسیط ہے جس ک بیان کے لیے ایک دفتر چاہیے۔[۱۵]

قول جلی میں شاہ صاحب کا واقعہ میں مولانا جلال الدین رومی اور شیخ اکبر محی الدین بن عربی کی زیارت اور دونوں کے حلیہ کا بھی بیان ہے۔ مولانا جلال الدین رومی ابن عربی کی فکر سے شیخ صدرالدین قونوی کے واسطہ سے متعارف اور متاثر ہوئے۔ شاہ صاحب مولانا روم کی فکر سے بھی متاثر ہیں۔ ان کے بعض اشعار کی جیسی عارفانہ تشریح فرمائی اس نے ان کے حال اور

مقام کا اندازہ ہوتا ہے ایک شخص نے آپ کی خدمت میں اس شعر کی تشریح چاہی۔

آں یکے ناوردہ استثناء بگفت

جان او با جان استثناست جفت

آپ نے فرمایا کاملین دو قسم کے ہیں۔ ایک اولیائے عامہ ہیں وہ جب سلوک کے بعد مرتبہ فنا پر پہنچیں اور پھر فنا کے بعد ان کو بقا کی صورت عطا ہو تو وہ صورت اسی ابتدائی حالت پر واقع ہوگی جس پر انہوں نے ابتدا میں سلوک کیا تھا۔ اس حالت میں وہ عوام کی صورت پر ہوں گے۔ عوام یقیناً ترک آداب اور ترک سنن زائدہ پر ماخوذ نہیں ہیں۔ جان او بان جان استثناست جفت کے یہی معنی ہیں یعنی وحدت میں استغراق اور اس میں کثرت کی دید اور ان حقایق کے انکشاف کی وجہ سے بقا کے وقت عوام کے سکون کی طرح اس کو ایک سکون عطا کرتے ہیں جو طبعاً طالب فوق ہے۔ ۱۶

ایک روز مولانا روم سے منسوب اس الحاقی شعر

من ز قرآں مغز را برداشتم

استخواں پیش سگاں انداختم

کے معنی یہ بیان فرمائے کہ قرآن دو قسموں میں وارد ہوا ہے۔ اس کی بعض آیات محکمات ہیں اور بعض متشابہات جو محکمات ہیں وہ ہیں ام الکتاب بمنزلہ مغز کے ہیں اور متشابہات وہ ہیں جن کا نزول صرف امتحان و آزمائش کے لیے ہے وہ استخواں کے مرتبہ پر ہیں جو لوگ راسخون فی العلم سے ہیں وہ محکمات کو برائے تبعیت و عمل اختیار کرتے ہیں اور جن لوگوں کے قلوب حق سے پھرے ہوئے ہیں اور کتوں کے مثل ہیں وہ متشابہات میں پڑے ہیں۔ ۱۷

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تصانیف الخیر الکثیر، انفاس العارفین، ہمعات، الطاف القدس، تفہیمات، سطعات اور لمعات نیز ان کے مکتوبات کے عمیق مطالعہ سے بھی ان کی اس مخصوص فکر کا پتہ لگتا ہے کہ وہ شیخ اکبر کے کتنے معتقد و معترف اور ان سے متاثر ہیں۔

حواشی:

۱۔ شاہ ولی اللہ اور انکا فلسفہ، مولانا عبیداللہ سندھی، سندھ ساگر اکیڈمی، لاہور،

۱۹۹۲۔۱۹۹۳ء

۲۔ شیخ ابر سے متعلق ملاحظہ ہو، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، شاہ شبیہ انور علوی، کاکوری، لکھنؤ، ۲۰۰۷ء

۳۔ انفاس العارفین ، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اردو ترجمہ سید محمد فاروق القادری، مکتبہ الفلاح دیوبند، ص ۱۸۱

۴۔ مصدر سابق، ص ۳۷۷۔۳۷۸

۵۔ حیات ولی ، مولوی رحیم بخش دہلوی، شاہ ولی اللہ پبلک لائبریری، جامع مسجد، دہلی، ص ۲۷۱، ۲۰۰۸ء

۶۔ انفاس العارفین مصدر قابق، ۲۱۳۔215

۷۔ ایضاً، ۲۱۷

۸۔ ایضاً، ۳۷۲

۹۔ القول الجلی فی ذکر آثار الولی، اردو ترجمہ مولانا حافظ شاہ تقی انور قلندر علوی، کاکوری ص ۵۰، ۱۹۸۸ء

۱۰۔ انفاس العارفین، مصدر سابق، ص ۲۲۰۔۲۲۱

۱۱۔ ایضاً ۲۵۸

۱۲۔ نادر مکتوبات ، تحقیق و ترجمہ مولنا مفتی نسیم احمد فریدی، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اکیڈمی، پھلت، ص ۱:۴۲، ۱۹۹۸ء

۱۳۔ ایضاً، ۲:۲۲۸

۱۴۔ ایضاً، ۲:۳۲۹

۱۵۔ القول الجلی، ص ۱۰۰

۱۶۔ مصدر سابق، ۱۷۳

۱۷۔ القول الجلی، ۵۳۰

اختر الواسع

تصانیف حضرت شاہ ولی اللہ

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی بن شاہ عبدالرحیم دہلوی (۴ شوال ۱۱۱۴ھ مطابق ۲۱ فروری ۱۷۰۳-۲۹ محرم الحرام ۱۱۷۶ مطابق ۲۰ اگست ۱۷۶۲) اپنے وقت کے جید عالم، محدث، مفسر، مورخ اور متکلم تھے۔ وہ بلاشبہ اپنی صدی کے مجدد تھے۔ فقہ میں ان کو گہری بصیرت حاصل تھی۔ تصوف کے امام تھے۔ ایسی جامع العلوم شخصیت اسلامیان ہند میں کوئی دوسری نظر نہیں آتی۔ انہوں نے برصغیر کی پوری علمی روایت کو تبدیل کر دیا۔

ضلع مظفر نگر کے ایک گاؤں پھلت میں پیدا ہوئے جہاں ان کی نانیہال تھی۔ پانچ سال کی عمر میں تحصیل علم کا آغاز کیا اور بہت قلیل عرصہ میں جملہ مروجہ علوم میں کامل دستگاہ حاصل کر لی۔ پندرہ سال کی عمر میں اپنے والد سے مختلف علوم حاصل کر کے بیعت ہو گئے اور والد کے انتقال کے بعد مدرسہ رحیمیہ میں درس و تدریس کا آغاز کیا۔

بارہ سال تک درس و تدریس میں مشغول رہنے کے بعد ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ کو زیارت حرمین کے لئے حجاز تشریف لے گئے اور حرمین کے علماء سے حدیث کی کتابیں پڑھیں۔ خاص طور پر شیخ وفد اللہ سے موطا امام مالک کا درس لیا اور شیخ محمد طاہر کردی سے بخاری شریف کا درس لیا۔ اس دوران حج بیت اللہ کا فریضہ بھی انجام دیا۔ حرمین میں تقریباً ۱۴ ماہ قیام پذیر رہے۔

حرمین سے واپسی کے بعد پھر مدرسہ رحیمیہ میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری کیا جہاں آخر عمر تک افادہ عام کی مسند آراستہ رکھی۔

مختلف علوم میں مقام—

شاہ ولی اللہ دہلوی کو دست فیاض نے بڑی عبقری صلاحیتوں سے نوازا تھا۔ اس پر مستزاد

یہ کہ شاہ عبدالرحیم جیسے عالم کی سرپرستی مل گئی۔ سفر حجاز نے ان صلاحیتوں کو مزید نکھار دیا۔ اس طرح شاہ ولی اللہ کو مختلف علوم میں غیر معمولی دستگاہ حاصل ہوگئی۔ خاص طور پر حدیث، تفسیر، فقہ، تصوف اور کلام میں ان کی عبقری شان بالکل انوکھی اور نرالی ہے۔

حدیث—

حدیث شاہ ولی اللہ کی فکری اور علمی جولانگاہ کا اصل میدان تھا۔ شاہ صاحب نے برصغیر میں حدیث کی مختلف کتابوں کے درس کا آغاز کیا۔ صحاح ستہ کی باقاعدہ تدریس شاہ صاحب ہی کی دین ہے۔ ان سے قبل حدیث کی صرف ایک کتاب مشکٰوۃ الانوار کا رواج تھا۔ شاہ صاحب نے اور کتابوں کا درس شروع کیا اور ایک ایسے وقت میں جب حدیث کی تدریس عالم عرب میں بھی کم ہوگئی تھی، برصغیر اس جوت سے جگمگا اٹھا۔

درس و تدریس کے علاوہ شاہ ولی اللہ نے حدیث میں متعدد کتابیں بھی تصنیف کیں۔ انکی موطا امام مالک کی شرح مصفی (فارسی) اور مسوی (عربی) اہل علم سے داد تحسین حاصل کر چکی ہے۔ اس کے علاوہ بخاری کے ابواب کے تراجم کی شرح بھی آپ کی ایک اہم اور منفرد تصنیف ہے۔

تفسیر—

علم تفسیر میں بھی شاہ ولی اللہ کی خدمات ناقابل فراموش ہیں۔ انہوں نے قرآن کریم کو لوگوں کے درمیان رائج کرنے کی سعی بلیغ فرمائی اور اس مقصد کے لئے انہوں نے خود ایک ترجمہ قرآن فارسی زبان میں تحریر کیا اور اس پر حواشی لکھے، جو اگرچہ مختصر ہیں لیکن اپنے معانی کے اعتبار سے بہت مبسوط ہیں۔

شاہ ولی اللہ نے قرآن مجید کے مطالعہ اور اس کے ترجمہ کے طریقہ اور آداب بھی بیان کیے۔ ان کی کتاب مقدمہ در قوانین ترجمہ اپنی نوعیت کی منفرد کتاب ہے۔ اس کے علاوہ اصول تفسیر پر ان کی کتاب الفوز الکبیر اپنے موضوع کی پہلی مکمل کتاب کہی جا سکتی ہے۔ ان سے قبل علامہ ابن تیمیہ نے ایک مختصر سا رسالہ اس موضوع پر تصنیف کیا تھا۔ ان کے علاوہ میراث اسلامی کے پورے ذخیرہ میں ایسی کوئی اور کتاب نظر نہیں آتی۔

فقہ:۔

فقہ میں شاہ ولی اللہ نے کوئی باضابطہ کتاب تو تصنیف نہیں کی لیکن فقہ سے متعلق اصولی مباحث پر کلام کیا ہے۔ جیسے عقدالجید فی احکام الاجتہاد والتقلید۔ اس طرح غایۃ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، یہ کتابیں فقہ سے متعلق اصولی مباحث پر ہیں اور بلاشبہ اپنے فن کی بہترین کتابوں میں شامل ہیں۔

موطا، امام مالک کی دونوں شرحوں اور حجتہ اللہ البالغہ میں انہوں نے فقہی ابواب پر تفصیل سے کلام کیا ہے جو ان کی فقہی بصیرت کا بین ثبوت ہے۔

کلام:۔

کلام کی روایت میں شاہ ولی اللہ کا مقام بڑا منفرد ہے۔ حجتہ اللہ البالغہ کو ایک طرح سے جدید عہد میں علم کلام کی سب سے مبسوط اور جامع کتاب قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ البدور البازغہ العقیدۃ الحسنۃ اور التفہیمات الالٰہیہ میں کلامی موضوعات پر تفصیل سے گفتگو ملتی ہے۔

تصوف:۔

شاہ ولی اللہ کی عبقری شخصیت کا اظہار تصوف کی روایت میں بھی ہوا ہے۔ شاہ صاحب تصوف کے امام تھے۔ انہوں نے تصوف کی تاریخ، تصوف کے اعمال اور تصوف کے نظریات پر جس مجتہدانہ بصیرت کے ساتھ کلام کیا ہے وہ انہی کا میدان ہے۔ ہمعات، سطعات، القول الجمیل، لمحات، فیوض الحرمین، الخیرالکثیر وغیرہ میں انہوں نے تصوف کے مختلف پہلوؤں پر کلام کیا ہے اور رسالہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں انہوں نے تصوف کے ان دو مہمات مسائل میں تطبیق دینے کی سعی بلیغ فرمائی ہے۔

شاہ ولی اللہ نے تصوف کی تاریخ کے جو ادوار مقرر کئے ہیں وہ بھی تصوف کی تاریخ پر ان کی غیر معمولی نظر کا ثبوت ہیں۔ آج تصوف کا کوئی بھی مورخ ان ادوار کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔

سماجی وسیاسی اصلاح:

شاہ ولی اللہ نے اپنے عہد کی سیاسی وسماجی اصلاح کی بھی جدوجہد کی ان کی تصنیفات بالعموم اپنے عہد کے مسائل کی اصلاح اور لوگوں کو سیدھے راستہ پر گامزن کرنے کے لئے لکھی

گئیں۔اس کے علاوہ انہوں نے التفہیمات الالٰہیہ میں سماج کے مختلف طبقات، امراء شہزادے، حکام، اہل حرفہ، سپاہی وغیرہ کو فرداً فرداً مخاطب کر کے ان کے اندر پائی جانے والی خرابیوں کا ذکر کیا ہے اور ان کی اصلاح کی طرف لوگوں کو متوجہ کیا ہے۔

شاہ ولی اللہ نے سماجی ترقی کے لئے ارتفاقات کا نظریہ پیش کیا اور اس میں بتایا کہ ایک انسانی سماج کس طرح ترقی کرتا ہے اور کس طرح سوسائٹی تشکیل پاتی ہے۔تمدن کی بنیادیں کیا بنتی ہیں۔حکومتیں کیسے وجود میں آتی ہیں۔

سیاسی صورت گری کے لئے شاہ ولی اللہ نے خلافت راشدہ کو ایک ماڈل کے طور پر پیش کیا اور چاروں خلفاء کے مفصل حالات اور ان کے طرز حکومت پر ازالتہ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء کے نام سے ایک مفصل کتاب فارسی زبان میں لکھی۔

تصنیفات

اس مختصر مضمون کا مقصد شاہ ولی اللہ کی تصانیف کا تعارف ہے۔ضمناً ان کے علوم و معارف اور مختلف علوم میں ان کے مقام کا تذکرہ آ گیا۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تصنیفات متعدد ہیں اور مختلف تذکرہ نگاروں نے ان کی تعداد مختلف لکھی ہے۔ غالباً تعداد میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ ان کی بعض کتابیں ایسی ہیں جو بعض دوسری کتابوں میں بھی شامل ہیں اور ان کی حیثیت الگ کتاب کی بھی، مثلاً انفاس العارفین سات رسالوں کا مجموعہ ہے۔اس طرح التفہیمات الالٰہیہ کے بعض تفہیمے مستقل کتاب کی حیثیت سے بھی شائع ہوئے ہیں۔خاص طور پر العقیدۃ الحسنہ، رسالہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود اور الوصایا وغیرہ۔

شاہ ولی اللہ کی تصنیفات کی تعداد میں اس اختلاف کے باوجود عمومی طور پر ان کی تعداد ۵۰ سے ۶۰ کے درمیان تسلیم کی جاتی ہے۔ غلام مصطفیٰ قاسمی جو شاہ ولی اللہ کے علوم اور ان کے تصنیفات کے ماہرین میں ہیں، انہوں نے شاہ ولی اللہ کی ۵۲ کتابوں کا تذکرہ کیا ہے۔ذیل میں ان کی اہم کتابوں کا تذکرہ مع مختصر تعارف پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ حجۃ اللہ البالغۃ:

یہ شاہ ولی اللہ کی سب سے مشہور کتاب ہے اور اسلامی میراث میں جو چند اہم کتابیں لکھی گئیں ہیں ان میں سے ایک ہے۔ اس کتاب کو شاہ ولی اللہ نے دو جلدوں میں منقسم کیا ہے۔ پہلی جلد میں اصولی مباحث بیان کئے ہیں، جیسے حدیث کے فہم میں اختلاف کے اسباب۔

دوسری جلد میں فقہی ابواب کی ترتیب پر مختلف احکام کے اوپر نئے انداز سے کلام کیا ہے۔ عام فقہی گفتگو کے علاوہ ان کا جو اصل طرۂ امتیاز ہے وہ ہے ان شرعی احکام میں حکمت اور مصلحت کی تلاش۔ اس کتاب میں شاہ ولی اللہ نے شرعی احکام میں اسرار و حکم اور ان کی عقلی اہمیت بیان کرنے کی بڑی عمدہ کوشش کی ہے۔ اس طرح کی کوششیں اس سے قبل بھی بعض علماء نے کیں لیکن کوئی بھی کتاب ان کی طرح جامع نہیں ہے۔ اس کتاب میں فقہ، حدیث، اصول کلام، تصوف سب کا عطر موجود ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ کی مقبولیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ برصغیر اور عالم عرب میں یہ کتاب کئی دفعہ شائع ہو چکی ہے اور متعدد علماء نے اس پر تعلیقات لکھی ہیں۔ خاص طور پر مصری عالم سید سابق کے حواشی اور مفتی سعید احمد پالن پوری کی شرح بہت اہم ہیں۔ خود اس کتاب اور اس کے متعلقات پر مستقل کتابیں موجود ہیں۔ مارسیہ ہرمن سن تام کی ایک امریکی اسکالر نے اس کا انگریزی ترجمہ بھی کیا ہے جو ای جے برل کے کتب خانہ لائیڈن سے شائع ہوا۔

اردو میں اس کے متعدد تراجم موجود ہیں۔ ان میں مفتی سعید احمد پالن پوری کا ترجمہ جدید ترین کہا جا سکتا ہے۔ مفتی صاحب نے حجۃ کو ایڈٹ بھی کیا ہے اور تمام موجود مخطوطات کا باہم موازنہ کر کے ایک انتقادی متن شائع کیا ہے۔ ان میں ایک نسخہ ایسا بھی ہے جس میں خود شاہ ولی اللہ نے درس دیا تھا۔ اب یہ نسخہ کراچی میں ہے۔

۲۔ مصفی:

موطا امام مالک کی شرح ہے۔ شاہ ولی اللہ پہلے حدیث کا متن نقل کرتے ہیں پھر اس کا

فارسی ترجمہ کرتے ہیں اور اس کے بعد متعلقہ بحث پر اپنی بصیرت افروز گفتگو کرتے ہیں۔ اس میں شاہ ولی اللہ نے رجال پر بھی کلام کیا ہے اور احادیث کی درجہ بندی کرنے کی کوشش کی ہے۔

شاہ ولی اللہ موطا کو حدیث کی تمام کتابوں پر فوقیت دیتے ہیں۔ ان کی نظر میں موطا حدیث کی اصل کتاب ہے اور باقی تمام کتابیں اس کی شرح اور توضیحات ہیں۔ حتیٰ کہ وہ موطاء کو صحیح بخاری کا نقش اول قرار دیتے ہیں۔ مصفی شاہ ولی اللہ نے دراصل اس لئے لکھی کہ اس کے ذریعے موطا کو رواج دیا جائے۔

۳۔ مسوی:

شاہ ولی اللہ نے فارسی میں موطا کا ترجمہ اور شرح مصفی کے نام سے لکھی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ انہوں نے عربی میں بھی تشریحی نوٹ تحریر کئے۔ مسوی انہی کا مجموعہ ہے۔ یہ گویا موطا کی ایک منفرد شرح ہے جو الگ بھی شائع ہوئی ہے اور مصفی کے ساتھ بھی شائع ہوئی ہے۔

۴۔ فتح الرحمٰن:

یہ قرآن پاک کا فارسی ترجمہ ہے۔ شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ لوگوں میں جس طرح بعض دیگر کتابوں کے اجتماعی مطالعہ اور تلاوت کا ذوق ہے۔ اسی طرح قرآن مجید کا ترجمہ بھی پڑھا جانا چاہئے۔ اس کے لئے انہوں نے قدیم ترجموں پر نظر ڈالی تو کوئی ترجمہ معیار مطلوب کے مطابق نہ پایا۔ اس لئے شاہ صاحب نے خود ایک ترجمہ کیا جو ایک طرف الفاظ قرآن کے بہت قریب ہے۔ دوسری طرف فارسی زبان میں بھی سلاست، روانی اور ادبی نقطہ نظر سے معیاری ہے۔ اس ترجمہ کو خاطر خواہ مقبولیت بھی حاصل ہوئی۔ اس کے کم وبیش ۲۵ مخطوطے موجود ہیں اور گذشتہ ڈیڑھ صدیوں میں اس کی اشاعت مستقل ہوتی رہی ہے۔ حال ہی میں سعودی عرب کے قرآنی کمپلیکس سے بھی یہ ترجمہ شائع ہو گیا ہے۔

۵۔ مقدمہ در قوانین ترجمہ:

یہ مختصر سا رسالہ ہے جس میں یہ اصول بیان کئے گئے ہیں کہ قرآن پاک کا ترجمہ کیسے کیا

جائے، اس کے کیا بنیادی مقدمات ہیں، محاوروں اور ضرب الامثال کیسے ترجمہ کی جائیں۔ اس میں خاص طور پر فارسی میں ترجمہ کے اصول بتائے گئے ہیں۔ لیکن وہ بہر حال آفاقی نوعیت کے اصول ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ فن ترجمہ نگاری کی اولین کتابوں میں سے ہے یہ مقدمہ۔

۶۔ مقدمہ فتح الرحمٰن:

یہ دراصل اپنے ترجمہ قرآن کے لئے بطور مقدمہ تحریر کیا تھا لیکن اس کی اپنی کی انفرادی حیثیت بھی ہے۔ اس میں شاہ صاحب نے یہ بتایا ہے کہ انہوں نے یہ ترجمہ کیوں کیا اور ساتھ ہی ترجمہ کے کچھ مسائل کا بیان ہے اور اپنی قرأت کی سند بیان کی ہے۔

۷۔ ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء:

بہت ضخیم کتاب ہے۔ خلفاء راشدین پر اتنی جامع، مبسوط اور مفصل کتاب میراث اسلامی میں کوئی دوسری نہیں ہے۔ یہ کتاب دو جلدوں میں شائع ہوئی اور چار خلفاء راشد کے بارے میں ہے۔ خاص طور پر حضرت عمر کی خلافت کا بیان بہت تفصیل سے کیا گیا ہے اور اس میں اسلامی سیاست، اسلام کا نظم حکومت، خلفاء اربعہ کی خدمات، حضرت عمر کے اجتہادات و اولیات وغیرہ پر نہایت شرح وبسط کے ساتھ گفتگو کی ہے۔ شاید اپنی ضخامت اور حجم کے اعتبار سے یہ شاہ صاحب کی سب سے مفصل کتاب ہے۔

۸۔ الفوز الکبیر:

شاہ صاحب کی اہم ترین تصنیفات میں الفوز الکبیر بھی ہے۔ یہ کتاب گویا اپنے موضوع کی اولین تصنیف ہے۔ ان سے قبل علامہ ابن تیمیہ کا ایک مختصر رسالہ دستیاب ہے ورنہ علم اصول تفسیر میں یہ کتاب پورے اسلامی میراث کے ذخیرے میں منفرد ہے اور اس میں اتنی جامعیت کے ساتھ اس موضوع پر گفتگو کی گئی ہے کہ متاخرین بھی اس پر مزید خامہ فرسائی سے بے نیاز رہے۔

۹۔ تراجم ابواب بخاری:

بخاری کے تراجم ابواب امام بخاری کے فقہ وفہم کے اعتبار سے ایک مشکل موضوع مانا جاتا

رہا ہے۔ متعدد علماء نے ان تراجم کو حل کرنے اور متعلقہ حدیث اور ترجمۃ الباب میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ شاہ ولی اللہ کا یہ مختصر رسالہ بھی اس موضوع پر ایک اہم تصنیف ہے۔

۱۰۔ التفہیمات الالٰہیہ:

تفہیمات الٰہیہ شاہ ولی اللہ کی مشہور ترین کتابوں میں سے ہے۔ اس کتاب کا کچھ حصہ فارسی میں ہے اور کچھ عربی میں۔ طریقہ تصنیف یہ ہے کہ لفظ ''تفہیم'' سے ایک عنوان قائم کرتے ہیں اور پھر کسی ایک موضوع پر اس میں اظہار خیال فرماتے ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے اپنے قلبی واردات اور مشاہدات کو بیان کیا ہے۔ اس کی حیثیت ایک ایسی بیاض کی سی ہے جس میں آدمی اپنے تاثرات و مشاہدات قلم بند کرتا ہے، کتاب کا کوئی ایک موضوع نہیں ہے بلکہ اس میں حدیث، تفسیر، فقہ، مذاہب اربعہ، کلام، تصوف، فلسفہ، سیاست، سماج، غرض اسلامی زندگی کے ہر پہلو پر گفتگو کی گئی ہے۔ یہ کتاب دو جلدوں میں ہے۔ پہلے ڈابھیل سے شائع ہوئی تھی اب پروفیسر غلام مصطفیٰ قاسمی کی تحقیق کے ساتھ سندھ سے شائع ہوگئی۔

۱۱۔ الخیر الکثیر:

فلسفہ کلام اور تصوف کا حسین امتزاج ہے یہ کتاب۔ اس میں شاہ صاحب نے اپنے مخصوص انداز و اسلوب میں حقیقت وحی، کلام الٰہی، ذات الٰہی، عرش و کرسی، زمان و مکان، افلاک وعناصر، حیوانات و نباتات، اعیان ثابتہ، عالم مثال، بعثت انبیاء، مزاج نبوت، اسلوب شریعت اور حشر ونشر پر گفتگو کی ہے۔ یہ بھی شاہ صاحب کی مہمات کتب میں سے ہے۔

۱۲۔ الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف:

یہ مختصر سا رسالہ دراصل شاہ صاحب کی خود نوشت سوانح عمری ہے اور یہ الگ سے بھی شائع ہوا ہے۔ نیز انفاس العارفین کے ساتھ بھی شائع ہوا ہے۔

۱۳۔ حسن العقیدہ:

عقیدہ طحاویہ کی طرح اسلام کے بنیادی عقائد کے بیان پر یہ مختصر مگر نہایت مفید رسالہ ''التفہیمات الالٰہیہ'' کا حصہ ہے لیکن اپنی اہمیت اور افادیت کی وجہ سے الگ بھی شائع ہوا ہے۔اس کے دیگر نام العقیدۃ الحسنہ اور العقیدۃ السنیہ بھی ہیں۔

۱۴۔ البدور البازغۃ:

فلسفہ عمرانیات پر اس کتاب میں نہایت تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔ خاص طور پر شاہ ولی اللہ کا نظریہ ارتفاقات اس میں زیادہ زیر بحث آیا ہے۔ اس کے علاوہ طبیعات، علم الاخلاق، معاشرے کی تنظیم اور اس کے لئے انسانوں کی رہنمائی، شرائع، تمدن کا ارتقاء، حکومت اور خلافت کے آداب، انفرادی زندگی کی اصلاح، توحید اور شرک کا بیان، انبیاء کی ضرورت وغیرہ پر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔

۱۵۔ غایۃ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف:

فقہاء امت میں اختلاف کے اسباب اور ان کے حل کے بارے میں یہ مختصر رسالہ ہے۔ یہ دراصل حجۃ اللہ البالغہ کا ایک باب ہے۔ بعد میں شاہ صاحب نے اس کو ایک مستقل رسالہ کی صورت میں کچھ ضروری اضافوں کے ساتھ قلمبند کیا۔

۱۶۔ انفاس العارفین:

یہ کتاب دراصل کوئی منفرد تصنیف نہیں ہے بلکہ سات مختصر رسالوں کا مجموعہ ہے اور یہ ساتوں رسالے شاہ ولی اللہ کی زندگی سے متعلق ہیں۔ اس طرح اس پوری کتاب کو خود نوشت سوانح حیات کے زمرے میں رکھ سکتے ہیں۔ اس میں شامل رسائل کی تفصیل اس طرح ہے۔

۱۔ بوارق الولایۃ۔

۲۔ شوارق المعرفۃ۔

۳۔ الامداد فی ماثر الاجداد۔

۴۔ النبذۃ الابریزیۃ فی اللطیفہ العزیزیۃ۔

۵۔ العطیۃ الصمدیۃ فی انفاس المحمد یہ۔

۶۔ انسان العین فی مشائخ الحرمین۔

۷۔ الجزء اللطیف فی ترجمۃ العبد الضعیف۔

۱۷۔ الطاف القدس:

خالص تصوف کی کتاب ہے اس میں لطائف باطنی پر گفتگو کی گئی ہے۔

۱۸۔ تاویل الاحادیث:

یہ مختصر رسالہ تصوف اور اصول تفسیر کا جامع ہے۔ اس میں شاہ صاحب نے قرآن میں مذکور انبیاء کے قصوں سے اسرار و حکم اور تفسیری نکات کا استخراج کیا ہے۔

۱۹۔ سطعات:

یہ کتاب فلسفہ الٰہیات میں ہے اور خالص فلاسفہ کے برخلاف اس میں تصوف کی اصطلاحات بھی استعمال کی گئی ہیں۔ خاص طور وحدۃ الوجود، عدم، خاص، اخص الخواص، انسان کامل وغیرہ کی اصطلاحات بھی استعمال کی گئی ہیں۔ اس کتاب کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ قدیم فلاسفہ پر شاہ ولی اللہ کی نظر کتنی گہری تھی۔

۲۰۔ ہمعات:

یہ کتاب تصوف میں ہے یا شاہ صاحب کے الفاظ میں شریعت محمدی کے باطنی حصہ پر لکھی گئی ہے۔ اس میں شاہ ولی اللہ نے تصوف کی تاریخ، اس کے ارتقاء کے مختلف مراحل تصوف کے مختلف ''الوان'' اور ان الوان کی خصوصیات، تصوف کے مختلف ائمہ اور امتیازات وغیرہ پر مجتہدانہ بصیرت سے گفتگو کی ہے۔

۲۱۔ لمعات:

یہ بھی تصوف کے موضوع پر ایک مختصر رسالہ ہے۔

۲۲۔ الدر الثمین فی مبشرات النبی الامین:

اس رسالہ میں شاہ صاحب نے ان نبویؐ مبشرات کو جمع کیا ہے جو شاہ صاحب کے خانوادے یا خود شاہ صاحب کے بارے میں تھے۔

۲۳۔ عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید:

یہ رسالہ شاہ صاحب نے اجتہاد اور تقلید کی معرکہ آراء بحث میں سپرد قلم کیا ہے۔ یہ بھی دراصل حجۃ اللہ البالغہ کا ایک باب ہے جسے بعد میں مستقل رسالے کی حیثیت سے تصنیف کیا ہے۔

۲۴۔ فتح الخبیر:

یہ مختصر رسالہ ہے۔ دراصل الفوز الکبیر کے پانچویں باب کے طور پر لکھا گیا ہے۔ یہ قرآن کے مشکل الفاظ کی تشریح پر مشتمل ہے۔

۲۵۔ فیوض الحرمین:

یہ کتاب قیام حرمین کے دوران پیش آنے والے مشاہدات، باطنی حقائق، کلامی مسائل اور مبشرات ورویاء کے بارے میں ہے۔

۲۶۔ القول الجمیل فی بیان سواء السبیل:

یہ رسالہ تصوف پر ہے اور واقعہ یہ ہے کہ تصوف پر اصولی گفتگو اسی رسالے میں کی گئی ہے۔ اس میں بیعت کا ثبوت، بیعت کی سنیت، بعض ابتدائی زمانوں میں اس کا عدم رواج، حکمت بیعت، مرشد کامل، مرشد کے شرائط، صوفیہ کی اقسام، تکرار بیعت کا حکم، طریقہ تربیت اور تعلیم مریدان وغیرہ کے بیان کے بعد سلسلہ قادریہ چشتیہ، نقشبندیہ کے اشغال ومراقبات اور طریقہ مجددیہ کے اشغال ومراقبات کو بیان کیا ہے۔ بہت اہم ہے اوراس کے مستقل مطالعہ کی ضرورت ہے۔

۲۷۔ الانتباہ فی سلاسل الاولیاء:

اس کتاب میں شاہ صاحب نے تصوف کے مختلف خانوادے اور ان کے مشائخ کا تذکرہ کیا ہے۔ یہ کتاب گویا اول الذکر کتاب کا تکملہ ہے۔

۲۸۔ قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین:

حضرات شیخین سیدنا ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ مختصر سا رسالہ ہے۔ متعدد مرتبہ شائع ہو چکا ہے۔

۲۹۔ کشف انعین عن شرح رباعتین:

حضرت خواجہ باقی باللہ نے دو رباعیوں کی شرح لکھی تھی۔ شاہ ولی اللہ نے اس شرح کی شرح لکھی ہے جو کشف الغین عن شرح رباعتین کے نام سے معروف ہے۔

۳۰۔ المقالۃ الوضعیہ فی النصیحۃ والوصیۃ:

فارسی میں یہ مختصر رسالہ شاہ ولی اللہ کی نصیحتوں اور وصیتوں کا مجموعہ ہے۔ اس میں شاہ صاحب نے مختلف لوگوں اور سماج کے مختلف طبقوں کو مخاطب کر کے ان کے حسب حال، نصیحتیں کی ہیں۔

۳۱۔ المقدمہ السنیۃ فی الانتصار للفرقۃ السنیہ:

یہ رسالہ دراصل شیخ مجدد الف ثانی کے رسالہ رد روافض کا عربی ترجمہ ہے۔

۳۲۔ مکتوب مدنی:

شیخ اسماعیل بن عبداللہ آفندی نے شاہ ولی اللہ سے وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے بارے میں سوال کیا۔ شاہ صاحب نے اس کا مفصل جواب دیا اور دونوں نظریوں میں تطبیق پیدا کی۔ مکتوب مدنی اسی جواب پر مشتمل ہے۔ یہ مکتوب کئی ناموں سے الگ بھی شائع ہوا ہے اور التفہمات الالٰہیۃ میں بھی شامل ہے۔

۳۳۔ سرور المحزون:

یہ ابن سید الناس کی مشہور کتاب نور العیون فی سیر الامین المامون کی تلخیص کا فارسی ترجمہ ہے۔

۳۴۔ شفاء القلوب:

حقائق و معارف پر ایک مختصر رسالہ ہے۔ اس کا موضوع تصوف ہے۔

۳۵۔ الفضل المبین فی المسلسل من حدیث النبی الامین:

یہ کتاب شاہ ولی اللہ کی مسلسلات کا حصہ ہے۔

۳۶۔ رسالہ دانشمندی:

فارسی میں اصول تعلیم اور طلبہ و اساتذہ کے لئے بہترین معلومات اور نصائح پر مشتمل ایک

مختصر رسالہ ہے۔

۳۷۔اطیب النغم فی مدح سید العرب والعجم:

شاہ ولی اللہ کا عربی میں نعتیہ قصیدہ ہے۔

۳۸۔الاربعین:

چالیس احادیث کا مجموعہ ہے۔

۳۹۔الارشاد الی مہمات الاسناد:

اس میں اپنی اسناد حدیث اور اساتذہ حرمین کا تذکرہ ہے۔

۴۰۔دیوان اشعار:

ان کے علاوہ بھی شاہ ولی اللہ کی متعدد کتابیں اور رسائل ہیں جو ان کے مختلف مجموعوں میں شامل ہیں اور ان کی انفرادی حیثیت کی وجہ سے ان کو الگ الگ کتابی صورت میں بھی شامل کیا گیا ہے۔ جیسے ایک رسالہ امام بخاری اور امام ابن تیمیہ کے مناقب پر ہے، وغیرہ۔

محمد فہیم اختر ندوی

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی فقہی تصنیفات

فقہی آراء کے حوالے سے

شاہ ولی اللہ دہلویؒ اسلامی تاریخ کی ان نامور ہستیوں میں سے ایک ہیں جنہوں نے نہ صرف علوم وفنون کے مختلف شعبوں میں اپنے افکار کے انمٹ نقوش چھوڑے ہیں۔ بلکہ جن کی تصنیفات اور تحریریں چشم تحقیق کا سرمہ بنی ہوئی ہیں۔شاہ ولی اللہ دہلوی کو ان نامورانِ اسلام میں ایک یہ امتیاز بھی حاصل ہے کہ آپ کی ذات کئی مکاتب فکر، مسالک اور جماعتوں کا مرکز ہے۔ یہ بات خصوصیت کے ساتھ برصغیر میں دیکھی جاتی ہے کہ اہل سنت و جماعت کے مختلف مکاتب فکر، فقہی مسالک، ذوقی مشارب، نظریاتی جماعتوں، تحریکات اور تعلیمی اداروں نے اپنا سلسلہ انتساب آپ کی مرکزی شخصیت سے استوار کیا ہے۔

بارہویں صدی ہجری کے ربع اول میں اسلامی ہندوستان کے مرکزی مقام دہلی سے قریب پھلت (ضلع مظفر نگر) نامی ایک قصبہ میں وقت کے جید عالم دین حضرت شاہ عبدالرحیمؒ کے گھر میں (۴ شوال ۱۱۱۴ھ/ مطابق ۱۷۰۳ء) شاہ ولی اللہ پیدا ہوئے۔ احمد نام رکھا گیا۔ دہلی میں مقیم رہ کر والد محترم سے تعلیم وتربیت حاصل کی۔ مروجہ ظاہری علوم کی تکمیل اور باطنی تربیت و سلوک سے آراستگی کے بعد سترہ برس کی عمر میں (۱۱۳۱ھ) والد صاحب کے مسند درس وارشاد پر

بیٹھے۔ افادہ کے ساتھ ذاتی مطالعہ وتحقیق اور استفادہ کا سلسلہ بھی جاری رکھا۔۱۱۴۳ھ مطابق ۱۷۳۱ء میں حرمین شریفین کا سفر کیا اور وہاں علوم حدیث کے وسیع مطالعہ اور گہرے استفادہ سے فیضیاب ہوئے۔ ہندوستان واپس آ کر قرآن وحدیث کی تعلیم اور اشاعت پر خصوصی توجہ دی اور اتحاد و جامعیت اور تجدید واحیائے دین کا وہ مبارک ومسعود کام شروع فرمایا جس کا فیض آج ایک جانب برصغیر کی مختلف دینی جماعتوں، علمی وتعلیمی اداروں اور اصلاح وتربیت کے مراکز کے ذریعہ جاری وساری ہے اور دوسری طرف خود آپ کی بیش بہا تصنیفات وتالیفات آپ کے جامع افکار کا سرچشمہ بنی ہوئی ہیں اور اس سرچشمہ سے علم وتحقیق اور اصالت و جامعیت کی نہریں رواں دواں ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ نے اپنے فکر ونظر اور ذوق ونتیجہء تحقیق کو بڑی حد تک بذات خود قلم بند فرما دیا ہے۔ مختلف موضوعات پر آپ کے رسائل بڑی تعداد میں ہیں، جن میں سے کئی تو امتداد زمانہ کے باعث بآسانی دستیاب بھی نہیں ہیں اور کئی ایسے ہیں جو لائبریریوں میں موجود ہیں، لیکن طباعت سے محروم۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ مطبوعہ رسائل اور کتب بھی نایاب یا کمیاب ہوتی جا رہی ہیں۔ یہ ایک ایسا پہلو ہے جس کی جانب سنجیدگی کے ساتھ ان اداروں اور افراد کو توجہ دینی چاہئے جو علم وتحقیق سے دلچسپی رکھتے ہیں اور بالخصوص جو ادارے شاہ ولی اللہؒ کے علوم وافکار کی خدمت انجام دے رہے ہیں۔ شاہ صاحبؒ کی جو کتابیں اور رسائل طبع ہو کر عام ہوئے اور علمی دنیا میں ہاتھوں ہاتھ لئے گئے، ان کی تعداد بھی نصف صد کے قریب پہنچتی ہے۔

شاہ صاحبؒ کی یہ تصنیفات مختلف اور متنوع موضوعات سے تعلق رکھتی ہیں، جن میں علوم القرآن، علوم الحدیث، فقہ و اسرار شریعت، تاریخ و سیرت، تصوف، معاشرت اور سیاسیات و معاشیات شامل ہیں۔ ان میں آپ کی زیادہ متداول تحریروں اور کتب و رسائل کا تعلق علوم القرآن، علوم حدیث، علوم فقہ اور علوم تصوف سے ہے۔

زیر نظر سطور میں ہمارے زیر بحث شاہ صاحبؒ کی وہ تصنیفات اور رسائل اور آپ کی وہ آراء وافکار ہیں جو فقہی مباحث سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگر یہ دیکھا جائے کہ فقہی مباحث کے ساتھ دور ونزدیک کسی طور پر تعلق رکھنے والی آپ کی تحریریں اور آراء وافکار آپ کی کن تصنیفات

میں موجود ہیں تو درج ذیل کتابوں اور رسائل کا نام لیا جاسکے گا:

۱۔ عقدالجید فی احکام الاجتہاد والتقلید

۲۔ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف

۳۔ حجۃ اللہ البالغہ

۴۔ فیوض الحرمین

۵۔ المسوی من الموطا

۶۔ المصفی شرح موطا

۷۔ التفہیمات الالٰہیہ

مذکورہ بالا کتابیں شاہ صاحبؒ کی وہ تصنیفات ہیں جن میں آپ کی فقہی آراء کم وبیش پائی جاتی ہیں۔ لیکن اگر یہ پوچھا جائے کہ شاہ صاحبؒ کی فقہی تصنیفات کون کون سی ہیں، تو فقہی احکام ومسائل کے معروف معنی میں ان میں سے کسی کتاب کو فقہی کہنا مشکل ہوگا۔ خالص فقہی ابواب اور اس کے معروف احکام ومسائل کی بحث پر آپ نے کوئی کتاب تصنیف نہیں فرمائی۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ جب شاہ صاحبؒ کو دیگر علوم وافکار کے ساتھ فقہی مباحث میں بھی تجدید اور اجتہاد کا علمبردار سمجھا جاتا ہے تو پھر آپ کی کوئی تصنیف خالص فقہی موضوع پر کیوں نہیں ہے؟ اس کا جواب پانے کے لئے ہمیں اس عہد پر ایک نظر ڈالنی ہوگی جس میں شاہ صاحبؒ نے زندگی گذاری۔

شاہ صاحبؒ کا عہد دراصل فقہی موشگافیوں اور مناظروں کا زمانہ تھا جس کے نتیجہ میں فقہی تعصب وتصلب اپنی انتہاؤں کو پہنچ رہا تھا جب کہ اس کے مقابلہ میں قرآن وحدیث سے رشتہ بہت کمزور ہوچکا تھا۔ علامہ سید سلیمان ندوی نے اس دور کی تصویر کشی ان الفاظ میں کی ہے:

> فقہ وفتاویٰ کی لفظی پرستش ہر مفتی کے پیش نظر تھی۔ مسائل
> فقہ میں تحقیق وتدقیق مذہب کا سب سے بڑا جرم تھا۔ عوام
> تو عوام، خواص تک قرآن پاک کے معانی ومطالب اور
> احادیث کے احکامات وارشادات اور فقہ کے اسرار سے

بے خبر تھے۔ (مقالات سلیمانی، صفحہ ۴۴)

اور مولانا مناظر احسن گیلانی نے لکھا ہے کہ:

''جزئیاتی فقہاء کی گرفت زیادہ تھی''۔ (الفرقان شاہ ولی اللہ نمبر ۲۹۱)

بلکہ خود حضرت شاہ ولی اللہ نے اس دور کی حالت یوں ذکر فرمائی ہے:

اس زمانہ میں فقیہ اس شخص کا نام ہے جو باتونی ہو، زور زور سے ایک جبڑے کو دوسرے جبڑے پر پٹکتا ہو، جو فقہاء کے اقوال قوی ہوں یا ضعیف، سب کو یاد کر کے بغیر کسی امتیاز کے اپنی زبان درازی سے بیان کرتا چلا جاتا ہو۔ (الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، صفحہ ۲۹)

ایسے دور میں فقہ کے مروجہ مسائل و احکام پر روایتی طرز کی کوئی کتاب تصنیف کرنا نہ ہی وقت کی ضرورت تھی اور نہ اس عظیم مشن و منصب کے شایاں جس کے لئے خود شاہ صاحبؒ منجانب اللہ اپنے آپ کو مامور سمجھ رہے تھے۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نہ صرف بذات خود مجتہدانہ اور محققانہ ذوق و مزاج رکھتے تھے بلکہ آپ کو والد محترم کی جانب سے بھی ایسا ہی ماحول ملا تھا۔ آپ کے والد حضرت شاہ عبدالرحیمؒ ممتاز علماء احناف میں سے تھے اور مغل فرمانروا اورنگ زیب عالمگیر کی زیر نگرانی تیار ہونے والی عظیم الشان کتاب ''فتاویٰ عالمگیری'' کے مرتبین میں شامل تھے۔ ان کے محققانہ مزاج کا تذکرہ کرتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ ''انفاس العارفین'' میں لکھتے ہیں:

یہ سمجھ لینا چاہئے کہ حضرت محترم اکثر امور میں مذہب حنفی کے مطابق ہی عمل کرتے تھے، ہاں بعض چیزیں جن میں حدیث یا وجدان کی رو سے دوسرے مذاہب کے اقوال کو راجح سمجھتے، ان میں دوسرے مذاہب و اقوال پر عمل کرتے۔ ایسی چیزوں میں سے یہ ہے کہ امام کے پیچھے

سورہ فاتحہ پڑھتے اور نماز جنازہ میں بھی سورہ فاتحہ
پڑھتے۔(بحوالہ فقہ ولی اللہی،۱۱۶)

پھر حرمین شریفین میں قیام کے دوران شاہ صاحبؒ نے حدیث نبوی سے خصوصی شغف رکھا۔اور واپسی کے بعد یہاں علوم حدیث کی اشاعت آپ کے پیش نظر رہی۔ساتھ ہی لوگوں کو براہ راست کتاب الٰہی سے جوڑنا آپ کا نصب العین تھا۔ان دونوں باتوں کے لئے آپ نے قرآن وحدیث کے درس وتدریس کے ساتھ ترجمہ قرآن اور شروح حدیث پر تصنیفی کام انجام دیا۔چنانچہ قرآن کا فارسی ترجمہ 'فتح الرحمان'، اصول تفسیر پر 'الفوز الکبیر'، 'شرح تراجم ابواب بخاری' اورموطا کی دوشروحات 'المسوی' اور 'المصفی' وغیرہ اسی غرض سے منظر عام پر آئیں۔

اس پس منظر میں شاہ صاحب کے علمی مقاصد میں ایک مقصد یہ تھا کہ فقہی تعصب وتصلب کوختم کیا جائے، فقہی مسالک کے درمیان رواداری کی فضاء قائم کی جائے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ فقہ وحدیث کے درمیان تطبیق کا کام انجام دیا جائے۔اس مقصد کی تکمیل کے لئے آپ نے اپنی مختلف کتابوں میں اپنی جامع اور معتدل فقہی آراء ذکر فرمائی ہیں۔شاہ صاحبؒ کی یہ آراء عموماً فقہی مسالک کے درمیان ہم آہنگی، فقہ وحدیث کے درمیان تطبیق اور فقہی اختلاف میں اعتدال کی راہ کی نشاندہی سے متعلق ہیں۔یہی تین وہ مرکزی نکات ہیں جوشاہ صاحب کی تمام فقہی آراء وافکاراورتحریروں میں مختلف اسلوب وانداز اور مختلف سیاق میں بکھرے ہیں۔

اس تفصیل کے تناظر میں ہم سمجھ سکتے ہیں کہ شاہ صاحبؒ کی تصنیفات میں مروجہ مفہوم کے اندرکوئی فقہی تصنیف کیوں موجودنہیں ہےاور جب ہم شاہ صاحبؒ کی فقہی تصنیفات کاعنوان قائم کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد شاہ صاحبؒ کی کون سی فقہی آراء اوران پر مشتمل تحریریں ہوتی ہیں۔

مذکورہ تناظر کی فقہی آراء پر مشتمل شاہ صاحبؒ کی ان تحریروں اورتصنیفات پرایک نظرڈالی جائے جن کے نام گذشتہ سطور میں لئے گئے ہیں،تو ان میں سے بھی صرف دو کتابیں بلکہ رسالے ہی ایسے کہے جاسکتے ہیں جو باضابطہ فقہی مباحث کے ساتھ مخصوص ہیں اور یہ دونوں ہیں 'عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید' اور 'الانصاف فی بیان سبب الاختلاف'۔ان دونوں پر گفتگو ہم آگے

کریں گے۔ ان دو کے علاوہ دیگر جن کتابوں کے نام لئے گئے ہیں، پہلے ان پر اور ان میں موجود افکار شاہؒ پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔ ان تصنیفات میں تیسرے نمبر پر 'حجتہ اللہ البالغہ' کا نام آتا ہے۔ حجتہ اللہ البالغہ شاہ صاحبؒ کی معرکتہ الآراء تصنیف ہے۔ اس کے تعارف میں مفکر اسلام حضرت مولانا ابوالحسن علی میاں ندویؒ کا یہ بلیغ جملہ نقل کر دینا کافی ہوگا کہ ''شاہ صاحبؒ کی یہ مایہ ناز تصنیف رسول اللہ ﷺ کے ان معجزات میں سے ہے جو آپ ﷺ کی وفات کے بعد آپ کے امتیوں کے ہاتھ پر ظاہر ہوئے اور جن سے اپنے وقت میں رسول اللہ ﷺ کا اعجاز نمایاں اور اللہ کی حجت تمام ہوئی''۔ اس کتاب کے جو حصے ہمارے زیر بحث موضوع سے متعلق ہیں، ان میں سب سے پہلے کتاب کے جز اول کا ساتواں مبحث ہے۔ اس کا عنوان ہے 'مبحث استنباط الشرائع من حدیث النبی ﷺ'۔ اس مبحث میں شاہ صاحبؒ نے رسول اللہ ﷺ سے اخذ شریعت کے طریقوں، مختلف احادیث میں تطبیق، کتب حدیث کے مراتب اور حدیث نبوی سے استنباط احکام کے طریقوں پر تفصیلی گفتگو فرمائی ہے۔ اس بحث کے بعد تتمہ کے عنوان سے ایک قدرے مفصل باب کے تحت وہ مباحث آتے ہیں جو معمولی فرق کے ساتھ علاحدہ رسالہ کی شکل میں 'الانصاف فی بیان سبب الاختلاف' کے عنوان سے بھی مطبوعہ ملتے ہیں۔ اس باب میں فقہی اختلاف کی حقیقت وحیثیت، اختلاف کے علمی اور فطری اسباب، اس کے تاریخی تناظر اور فقہی اختلاف کے باب میں ائمہ مجتہدین کی روادارانہ روش پر بڑی معتدل اور محققانہ گفتگو کی گئی ہے۔ اس ضمن میں شاہ صاحبؒ نے صحابہ کرام، تابعین اور مجتہدین کی حیات سے فقہی اختلاف میں رواداری کی مثالیں نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: ''اسی وجہ سے علماء ہمیشہ اجتہادی مسائل میں مفتیوں کے فتاویٰ کو جائز قرار دیتے تھے اور وہ قاضیوں کے فیصلوں کو صحیح تسلیم کرتے تھے اور بسا اوقات وہ اپنے مذہب کے خلاف بھی عمل کرتے تھے''۔ حجتہ اللہ البالغہ کے دوسرے جز میں فقہی ابواب کی ترتیب سے احادیث کی شرح وتفصیل کی گئی ہے۔ یہ حصہ گو کہ شرح احادیث ہے لیکن بیان اسرار شریعت کے ضمن میں فقہی استنباط اور آراء کے ذکر کی وجہ سے یہ بھی زیر بحث موضوع کے تحت آ جاتا ہے۔

شاہ صاحبؒ کے فقہی افکار وآراء پر مشتمل تصنیفات میں چوتھے نمبر پر 'فیوض الحرمین' ہے۔

فیوض الحرمین جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، شاہ صاحبؒ نے حرمین شریفین میں اپنے سوا سالہ (چودہ مہینے) قیام کے دوران جو فیوض وفوائد حاصل کئے اور رسول اللہ ﷺ سے روحانی استفادہ میں جو کچھ حاصل فرمایا، انہیں اس رسالہ میں تحریر فرمایا ہے۔ اس میں کل ۴۷ مکاشفات ہیں جنہیں 'مشاہد' کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے، جن میں صرف چار پانچ مکاشفات کا تعلق فقہی بحث سے ہے۔ ان میں ایک مکاشفہ فقہی مسالک کے مقام ومرتبہ سے متعلق ہے جس میں آپ بتاتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے نزدیک سارے فقہی مسالک برابر درجہ رکھتے ہیں اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل نہیں ہے۔ ایک دوسرے مکاشفہ میں آپ اپنے بارے میں یہ بتاتے ہیں آپ کو اس بات کی وصیت کی گئی ہے کہ مذاہب اربعہ کے پابند رہیں اور حتی الامکان ان کے درمیان تطبیق سے کام لیں۔ ان کے علاوہ دو اور مکاشفات ذکر کئے گئے ہیں جن میں شاہ صاحبؒ کو ایک ایسے طریقہ اور منہج سے آگاہ کیا گیا ہے جس کے ذریعہ سنت اور فقہ حنفی میں تطبیق کی کیفیت واضح ہوتی ہے اور شاہ صاحبؒ نے اس طریقہ انیقہ کو اکسیر اعظم اور کبریت احمر سے تعبیر کیا ہے۔

شاہ صاحب علیہ الرحمہ نے موطا امام مالک کی شرح تصنیف فرمائی۔ اہل علم آگاہ ہیں کہ موطا کتاب حدیث بھی ہے اور کتاب فقہ بھی۔ امام مالک نے اس میں تدوین احادیث کے ساتھ فقہی مسائل وآراء بھی درج فرمائے ہیں۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے نزدیک کتب حدیث میں موطا امام مالک سب سے اونچے مقام پر فائز ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ میں کتب حدیث کے طبقات پر گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے طبقہ اولیٰ کی کتابوں میں موطا امام مالک کو سرفہرست رکھا ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اس کی دو شرحیں لکھیں۔ ایک عربی زبان میں جس کا نام ''المسوی من الموطا' ہے اور دوسری شرح فارسی زبان میں 'المصفی' کے نام سے ہے۔ ان دونوں شروحات میں آپ نے فقہی مباحث پر محققانہ اور مجتہدانہ اسلوب میں گفتگو کی ہے۔ اس میں آپ نے فقہ وحدیث کی تطبیق اور فقہی مسالک کے درمیان جمع وتطبیق کا وہ نمونہ پیش کیا ہے جو آپ کی مجتہدانہ کاوشوں کا مقصود اور جامعیت واعتدال کا مطلوب تھا۔

اس کے بعد آپ کی کتاب ''التفہیمات الالٰہیہ'' سامنے آتی ہے جس میں موقع موقع سے فقہی نکات اٹھائے گئے ہیں۔ کتاب میں علوم شریعت کے ساتھ ساتھ تصوف وسلوک کے

مضامین بیان کئے گئے ہیں۔ اس کتاب کا اہم حصہ وہ بھی ہے جس میں سماج کے مختلف طبقات میں پیدا ہونے والی خرابیوں اور عیوب و نقائص کی نشاندہی کی گئی ہے اور ہر طبقہ کو مخاطب کر کے اسے اصلاح پر ابھارا گیا ہے۔

التفہیمات الالٰہیہ میں ایک موقع پر فقہی مسالک کے درمیان جمع اور حدیث کے ساتھ ان کی تطبیق کے موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> علوم ملا اعلیٰ کے موافق حق یہ ہے کہ دونوں مذاہب کو ایک مذہب کی طرح کر دیا جائے۔ اس طور پر کہ دونوں مسالک کے فقہی مسائل کو ان ہی کی تدوین کردہ کتب حدیث پر پیش کیا جائے، جو مسئلہ حدیث کے موافق ہوا سے باقی رکھا جائے اور جو حدیث کے مخالف ہوا سے ساقط کر دیا جائے۔ متفقہ مسائل پر سختی سے عمل کیا جائے اور مختلف فیہ مسئلہ میں دو قول قرار دیا جائے اور دونوں پر عمل صحیح قرار پائے۔ یا ہر دو قول کو اس طرح سمجھا جائے جیسے قرآن میں بعض الفاظ کی قرأت دو طرح ہے، یا ایک قول کو رخصت اور دوسرے قول کو عزیمت پر محمول کیا جائے، یا یہ سمجھا جائے کہ کفارہ کے طریقوں کی طرح ایک عمل کی ادائیگی کے دو طریقے ہیں یا دونوں کو برابر درجہ کا مباح سمجھا جائے۔

اسی کتاب میں شاہ صاحبؒ خود اپنے عمل کے بارے میں بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

> بقدر امکان جمع میکنم در مذاہب مشہورۃ مثلا صوم وصلوٰۃ و وضو وغسل و حج بوضع واقع می شود کہ ہمہ اہل مذاہب صحیح دانند، وعند تعذر الجمع باقوی مذاہب ازروئے دلیل و موافقت صریح حدیث می نمایم۔

(روزہ، نماز، وضو، غسل اور حج جیسے مسائل میں بقدر
امکان مذاہب مشہورہ کے درمیان جمع کرتا ہوں، کیونکہ
تمام اہل مذاہب صحیح ہیں اور جب تطبیق دشوار ہوتی ہے تو
از روئے دلیل اور صریح حدیث کے موافق جو قوی مذہب
ہوا سے اختیار کرتا ہوں۔)

یہ شاہ صاحب علیہ الرحمہ کی ان کتابوں اور تحریروں کا تذکرہ تھا جو مخصوص طور فقہی موضوع پر تصنیف نہیں کی گئی تھیں۔ البتہ ان میں جا بجا آپ کی فقہی آراء اور افکار کے زریں موتی بکھرے ہیں۔ اب ہم شاہ صاحبؒ کے ان دو رسالوں پر گفتگو کریں گے جو فقہی موضوع کے ساتھ خاص ہیں۔ ان میں ایک ہے 'الانصاف فی بیان سبب الاختلاف' اور دوسرا 'عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید'۔

الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، فقہی اختلاف کے اسباب کے مرکزی موضوع پر ہے اور جیسا کہ پیچھے ذکر کیا گیا، اس رسالہ کا تقریباً پورا حصہ معمولی فرق و تبدیلی کے ساتھ حجۃ اللہ البالغہ جز اول کے آخر میں بھی شامل ہے۔ علاحدہ سے مطبوعہ رسالہ کا اردو ترجمہ بھی متعدد بار شائع ہو چکا ہے۔

فقہی اختلاف کا موضوع بڑا اہم اور خالص علمی ہے۔ یہ نازک موضوع بھی ہے اور عملی زندگی سے گہرا ربط رکھنے والا بھی۔ اس موضوع پر متعدد اہل علم کی وقیع تحریریں شائع ہو چکی ہیں۔ امام ابن تیمیہ کی 'رفع الملام عن الائمۃ الاعلام'، عبدالوہاب شعرانی کی 'المیزان الکبریٰ'، امام سیوطی کی 'جزیل المواہب فی اختلاف المذاہب'، ابن رشد کی 'بدایۃ المجتہد' اور متعدد متقدمین اور متاخرین علماء نے فقہاء کے اختلاف آراء کو بیان کیا ہے اور فقہی اختلاف کے اسباب پر روشنی ڈالی ہے۔ معاصر مصنفین کی بھی کئی کتابیں اس موضوع پر آ چکی ہیں جن میں شیخ محمد عوامہ اور ڈاکٹر وہبہ مصطفیٰ زحیلی کے نام یہاں لئے جا سکتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ دہلوی کا رسالہ الانصاف مختصر لیکن ٹھوس علمی ہے۔ اس میں آپ نے جہاں فقہی اختلاف کی ابتدائی تاریخ بیان کی ہے وہیں صحابہ، تابعین اور ائمہ مجتہدین کے درمیان فقہی اختلاف کی علمی بنیادوں کو بھی علمیت اور معقولیت کے

پیرایہ میں نمایاں کیا ہے۔ شاہ صاحبؒ کی نظر میں اس اختلاف کے چھ اسباب تھے۔ پہلا سبب حدیث سے عدم واقفیت ہے، یعنی کبھی حدیث نہ معلوم ہونے کی صورت میں اجتہاد سے فتویٰ دیا جاتا اور بعد میں اسی مسئلہ پر کسی حدیث نبوی کا علم ہوتا جس سے کبھی تو اجتہادی رائے کی تائید ہو جاتی تھی اور کبھی حدیث نبوی میں حکم اس رائے کے برعکس ملتا تو ایسی صورت میں اس رائے سے رجوع کرلیا جاتا تھا۔ دوسرا سبب حضورﷺ کے ایک عمل سے حکم کے استنباط میں فرق ہے۔ جیسے دوران حج مقام ابطح میں حضورﷺ کے قیام کو حضرت عائشہؓ و حضرت ابن عباسؓ نے محض اتفاقی امر سمجھا جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ حضرت ابن عمرؓ نے اسے قربت پر محمول کر کے حج کی سنت قرار دیا۔ تیسرا سبب سہو اور بھول ہے۔ جیسے کوئی صحابی حضورﷺ کے کسی عمل کو بھول گئے، دوسرے صحابی نے انہیں یاد دلایا۔ چوتھا سبب حدیث کے ضبط وفہم میں اختلاف ہے۔ جیسے حضرت عائشہؓ بتاتی ہیں کہ ایک بار حضورﷺ ایک یہودی عورت کی قبر کے پاس سے گذرے جس کے گھر والے رو رہے تھے تو آپﷺ نے فرمایا کہ عورت کو قبر میں عذاب ہو رہا ہے اور یہ لوگ رو رہے ہیں، لیکن حضرت ابن عمرؓ اس کو صحیح طریقہ سے ضبط نہ کر سکے اور یہ سمجھا کہ گھر والوں کے رونے سے میت کو عذاب قبر ہوتا ہے۔ پانچویں وجہ شاہ صاحبؒ نے یہ بتائی کہ کبھی حکم کی علت متعین کرنے میں صحابہ کے درمیان اختلاف ہوا۔ جیسے ایک جنازہ گذرتے دیکھ کر آپﷺ کھڑے ہو گئے تو کسی نے اس کھڑے ہونے کی وجہ ملائکہ کی تعظیم سمجھی۔ کسی نے موت کی ہولناکی وجہ سمجھی اور کسی نے کافر و مومن دونوں جنازہ کے لئے اس حکم کو عام قرار دیا۔ چھٹی وجہ مختلف احادیث میں تطبیق ہے کہ حدیث کے اندر ایک عمل کے بارے میں دو متضاد حکم کا ذکر ہے۔ ایسے موقع پر کسی نے دونوں میں تطبیق کی راہ نکالتے ہوئے دونوں حکموں کو الگ الگ موقعوں کے لئے قرار دیا، کسی نے تطبیق کی دوسری شکل نکالی اور کسی نے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی۔

اسباب اختلاف کو شمار کرانے کے ساتھ شاہ صاحبؒ نے فقہی اختلاف کی حیثیت اور مقام و مرتبہ کو بھی واضح کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ بیشتر مسائل میں اختلاف کی نوعیت صرف یہ ہے کہ دو طریقوں میں سے افضل کون ہے۔ اس کے ساتھ شاہ صاحبؒ نے اس راہ اعتدال کی بھی نشاندہی کی ہے جو علمائے محققین اور فقہائے محدثین کی روش رہی ہے اور جس کو عملی زندگی میں اختیار کیا

جانا چاہیے۔

شاہ ولی اللہ کا دوسرا رسالہ 'عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید' ہے۔ یہ رسالہ خصوصیت کے ساتھ اجتہاد وتقلید کے موضوع سے بحث کرتا ہے۔ اجتہاد اور تقلید کا موضوع فقہی مباحث میں ایک معرکۃ الآراء عنوان رہا ہے۔ اس میں مختلف ادوار کے اندر افراط وتفریط دیکھی گئی ہے اور آج بھی اس حوالے سے لوگوں میں موجود بے اعتدالیاں اس موضوع کی اہمیت کو نمایاں کرتی ہیں۔ شاہ ولی اللہ کا زمانہ دوسرے امور کے ساتھ ساتھ اجتہاد وتقلید کے حوالہ سے بھی معتدل رہنمائی کا محتاج تھا۔ چنانچہ آپ نے اس موضوع پر قلم اٹھایا اور ''بقامت کہتر و بہ قیمت بہتر'' رسالہ تیار فرمایا۔

یہ رسالہ پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔ شروع کے دو ابواب میں اجتہاد کی حقیقت اور شرائط اجتہاد اور مجتہدین کے اختلاف کے اسباب اور اختلاف آراء کی نوعیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے بعد کے دو ابواب تقلید سے متعلق ہیں۔ تیسرے باب میں مسالک اربعہ کی تقلید کے جواز اور اس پر ہونے والے اعتراضات کا مدلل جواب دیا گیا ہے اور چوتھے باب میں یہ بتایا گیا ہے کہ مسالک اربعہ کی تقلید کے حوالے سے لوگوں کے کیا درجات اور کتنی قسمیں بنتی ہیں؟ کس شخص پر کس درجہ میں اجتہاد ضروری ہے اور تقلید کن لوگوں کے لئے جائز اور کس موقع پر ضروری ہے۔ آخری باب میں، جس کا شاہ صاحبؒ نے کوئی عنوان نہیں دیا ہے، تقلید میں میانہ روی، فتویٰ کے اصول اور اختلافی آراء میں مقلدین کے طرز عمل وغیرہ پر رہنمائی دی گئی ہے۔

شاہ صاحبؒ کا یہ رسالہ اپنے اختصار کے باوجود بڑا معرکۃ الآراء ہے۔ اس میں نہ صرف اعتدال اور توازن ہے بلکہ اجتہاد اور تقلید دونوں کی صحیح شرعی حیثیت واضح کرتے ہوئے عملی زندگی کے کردار کی حد بندی کی گئی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے شرعی علوم اور علمی اہلیت کے حوالہ سے لوگوں کے مراتب اور درجات کو نمایاں کیا ہے اور یہ واضح فرمایا ہے کہ کس درجہ کی اہلیت والے شخص کے لئے کس درجہ کا اجتہاد مطلوب ہے اور کس سطح پر عامی شخص کے لئے کس قسم کی تقلید صحیح ہے۔

اجتہاد اور تقلید کے تعلق سے شاہ صاحبؒ کی معتدل آراء کی چند جھلکیاں آپ بھی دیکھئے:

شاہ صاحبؒ کی رائے ہے کہ: اجتہاد ہر زمانہ میں فرض کفایہ ہے۔ آپ کی وضاحت ہے

کہ ہر زمانہ میں مجتہد مستقل کی موجودگی ضروری نہیں ہے، بلکہ کم از کم مجتہد منتسب کا ہونا ضروری ہے اور مجتہد منتسب وہ شخص ہے جو حدیث اور اپنے اصحاب کی فقہ دونوں کا جامع ہو۔ شاہ صاحبؒ کی رائے ہے کہ تجزی اجتہاد بھی درست ہے۔ یعنی کوئی شخص ایک موضوع میں اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو اور دوسرے موضوع پر نہیں رکھتا ہو۔ آپ یہ وضاحت کرتے ہیں کہ جس شخص کے اندر کسی ایک مسئلہ کے اندر بھی اجتہاد کی صلاحیت ہو اس پر ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں اجتہاد سے کام لے۔ شاہ صاحبؒ کے نزدیک تقلید کا مفہوم یہ ہے کہ کسی عالم راشد کی اتباع اس جذبہ و اعتقاد کے ساتھ کی جائے کہ اس میں دراصل رسول اللہ ﷺ کی اتباع ہے۔ شاہ صاحبؒ کہتے ہیں کہ جو شخص خود یہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ کسی مسئلہ میں اللہ اور اس کے رسول کا حکم جان سکے وہ کسی قابل اعتماد عالم سے پوچھ لیتا ہے کہ اس مسئلہ میں اللہ اور اس کے رسول کا کیا حکم ہے۔ یہ تقلید جائز ہے اور یہ افتاء و استفتاء نبی کریم ﷺ کے عہد سے مسلمانوں کے درمیان چلا آ رہا ہے۔ شاہ صاحبؒ کا کہنا ہے کہ جو شخص کسی معین فقیہ کی تقلید اس اعتقاد کے ساتھ کرے کہ اس فقیہ سے خطا ممکن نہیں ہے اور اس کے خلاف دلیل ظاہر ہو جائے تب بھی وہ اس فقیہ کا قول ترک نہیں کرے گا۔ اسی طرح کوئی شخص رسول اللہ ﷺ کا صریح حکم سامنے آ جانے کے بعد بھی حدیث کے خلاف عمل کرے اور ایسے ہی کوئی شخص اس بات کو جائز نہ سمجھے کہ مثلاً ایک حنفی کسی شافعی سے مسئلہ پوچھ کر اس پر عمل کر سکتا ہے۔ یا ایک شافعی کسی حنفی سے مسئلہ پوچھ کر اس پر عمل کر سکتا ہے۔ تو یہ تین قسم کے عمل حرام تقلید ہیں۔ شاہ صاحبؒ کا صراحت کے ساتھ کہنا ہے کہ عوام الناس کو خواہش پرستی اور اتباع نفس سے بچانے کے لئے مذاہب اربعہ کی تقلید کا پابند رکھنا انتہائی ضروری ہے اور تقلید ترک کرنا ان کے لئے بہت بڑے مفسدہ کا سبب ہے اور اس پر پوری امت یا امت کے قابل ذکر لوگوں کا آج تک اتفاق ہے۔ شاہ صاحبؒ کی رائے ہے کہ عامی شخص کا کوئی مسلک نہیں ہوتا۔ اس کا مسلک صرف مفتی کا فتویٰ ہے۔ شاہ صاحبؒ کی یہ بھی رائے ہے کہ ایک مسلک کی تقلید کرنے والا بعض شرائط کے ساتھ دوسرے مسلک کی تقلید کر سکتا ہے۔

مذکورہ بالا سطور میں شاہ صاحبؒ کی فقہی تصنیفات اور ان کے اندر موجود شاہ صاحبؒ کی فقہی آراء کا ایک تعارف پیش کیا گیا ہے۔ ان کے مطالعہ سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ شاہ

صاحبؒ کی فقہی تصنیفات کا مقام ومرتبہ کیا ہے۔ یہ بات بجا طور پر کہی جا سکتی ہے کہ شاہ صاحبؒ نے فقہی اختلاف، فقہی مسالک اور اجتہاد وتقلید کے باب میں جو نقطہ نظر پیش کیا ہے وہ نہ صرف گہرے مطالعہ کا نچوڑ ہے اور اسلام کا حقیقی مطلوب ہے۔ بلکہ حقیقت کی زندگی میں وہی صحیح معنوں میں ایسا قابل عمل ہے جس سے اسلام کی خوبصورت اور داعیانہ تصویر نمایاں ہوتی ہے۔ ورنہ تو یہ بات سر کی آنکھوں سے دیکھی جا سکتی ہے کہ فقہی اختلاف نے امت کی صفوں کو کس طرح پارہ پارہ کیا ہے اور افضلیت واستحباب کے مسائل نے کس بے دردی کے ساتھ امت کے خون ناحق کو ارزاں بنا کر اسلام کی شبیہ کو داغ دار کیا ہے۔ شاہ صاحبؒ کی آراء ہماری علمی زندگی کا قیمتی سرمایہ ہیں اور شدید ضرورت ہے کہ مسلکی گروہ بندیوں سے بالا ہو کر انہیں اسی طرح اپنائیں اور عام کریں، جس طرح خود شاہ صاحبؒ کی شخصیت کو سب نے اپنایا ہے۔

محمد فہیم اختر ندوی

شاہ ولی اللہ دہلوی کی کتاب 'عقد الجید' کے مآخذ

ایک تحقیقی جائزہ

'عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید' شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۴-۱۱۷۶ھ) کا ایک معرکۃ آراء رسالہ ہے۔ اس پر مفکر اسلام حضرت مولانا علی میاںؒ کا جملہ بجا طور پر صادق آتا ہے کہ یہ کتاب 'بہ قامت کہتر اور بہ قیمت بہتر' ہے۔ راقم کے پیش نظر اس کا ۱۳۲۷ھ کا مصری مطبوعہ نسخہ ہے، جس کی ضخامت قدیم طرز کی طباعت میں پچیس صفحات سے زائد نہیں ہے۔ اس میں اجتہاد وتقلید کے مہتم بالشان موضوع پر فقہائے سلف کی تحقیقات کا خلاصہ اور معتدل رائے اطمینان بخش طور پر پیش کی گئی ہے۔ راقم سطور کا خیال ہے کہ مسلکی شدت پسندی کے موجودہ ماحول میں علمی سطح پر اس کتاب کا مطالعہ اور اس سے استفادہ خوشگوار نتائج پیدا کرسکتا ہے۔ کاش کہ مسلک ولی اللہی کے برصغیر میں اس تحقیق ولی اللہی کی جانب خاطر خواہ توجہ دی جاتی۔

یہ رسالہ پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلا باب بہت مختصر ہے، جس میں اجتہاد کی حقیقت اور اس کی شرائط واقسام پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دوسرا، تیسرا اور پانچواں باب تقریبا یکساں حجم کے حامل ہیں۔ ان میں سے دوسرے باب میں مصنف نے مجتہدین کے اختلاف کی نوعیت اور اس کی وجوہات پر گفتگو فرمائی ہے۔ تیسرے باب میں تقلید کے مفہوم، اس کی ضرورت و مصالح اور تقلید صحیح وغیر صحیح کے درمیان فرق کو واضح کیا ہے۔ پانچواں باب جو کتاب کا آخری باب ہے، اور

حضرت شاہ صاحبؒ نے جس کا عنوان قائم نہیں فرمایا ہے، اس میں اجتہاد اور تقلید دونوں کے محمل متعین کرتے ہوئے عوام الناس کے لئے مسلکی پابندی کی نوعیت اور اس کی لچک آمیز ضرورت پر روشنی ڈالی ہے۔

کتاب کا چوتھا باب کافی طویل ہے، اس کا حجم پوری کتاب کے تقریباً نصف حصہ کو محیط ہے۔اس باب میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فقہی مسالک پر عمل کے باب میں لوگوں کے چار درجات قرار دیے ہیں۔ مسلک کی جانب انتساب رکھنے والے مجتہد مطلق کا درجہ، مخرج یعنی مجتہد فی المذہب کا درجہ، تبحر فی المذہب یعنی مسلک کی کتابوں پر عبور رکھنے والے کا درجہ اور آخر میں مقلد محض یعنی مستفتی کا درجہ۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے ان چاروں درجات کے بیان کے لئے ہر ایک کے نام سے علاحدہ فصل قائم کی ہے۔ اس طرح چار فصلوں میں یہ باب منقسم اور مکمل ہوا ہے۔ فصل اول مختصر ہے، جس میں حضرت شاہ صاحبؒ نے مجتہد مطلق منتسب کے نہج کو فقہائے محدثین کا طریقہ قرار دیا ہے، جو آپ کے نزدیک ظاہریہ اہل الحدیث اور متقدمین اصحاب الحدیث دونوں سے علاحدہ ہے۔ مجتہد فی المذہب کی دوسری فصل کے مسائل کو تین مسئلوں میں تقسیم کرتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ نے بتایا ہے کہ: اول، مجتہد فی المذہب کو کن باتوں کا علم ہونا چاہئے۔ دوم، محققین فقہاء کے مطابق مسلک کے مسائل کی چار قسمیں ہیں۔ اور سوم، امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف کی صورت میں اختیار کی بنیاد کیا ہوگی۔ تیسری فصل تبحر فی المذہب پر حضرت شاہ صاحبؒ نے پانچ حصوں میں گفتگو کی ہے۔ اور ان میں بتایا ہے کہ: ۱، تبحر فی المذہب کو کن صلاحیتوں سے آراستہ ہونا چاہئے۔ ۲، اگر مسلک کے خلاف کوئی صحیح حدیث پائی جائے تو کیا رویہ اختیار کرنا چاہئے۔ ۳، اپنے مسلک سے عدول کرتے ہوئے دوسرے مسلک کی تقلید کرنے کے کیا احکام ہیں۔ ۴، تقلید کی دو قسموں میں سے واجب تقلید اور حرام تقلید کی کیا صورتیں ہیں۔ اور ۵، مسلک کی شاذ روایات پر فتوی دینے کے کیا احکام ہیں۔ اس چوتھے باب کی آخری اور چوتھی فصل 'عامی' کے عنوان سے ہے۔ اور مختصر گفتگو کرتے ہوئے اس میں حضرت شاہ صاحبؒ نے بتایا ہے کہ عامی یعنی عوام الناس کا کوئی مسلک نہیں ہوتا ہے' ان کا مسلک ان کے مفتی کا فتوی ہے۔

عقد الجید فی احکام الاجتہاد و التقلید کے پچیس صفحاتی رسالہ کے مشمولات اور منہجی ترتیب پر یہ ایک سرسری نظر ہے۔

اس رسالہ کے مضامین اور متون پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب ؒ نے اس رسالہ کی تیاری میں بے شمار مآخذ سے استفادہ کیا ہے۔ اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ حضرت شاہ صاحب ؒ وسیع العلم اور کثیر المطالعہ شخص تھے۔ اور وسعت علمی نے آپ کے اندر وسعت نظری پیدا کردی تھی۔ اس کی عکاسی 'عقد الجید' جیسے مختصر رسالہ سے بخوبی ہوتی ہے۔ چنانچہ 'عقد الجید' کے پچیس صفحات کے اندر حضرت شاہ صاحب ؒ نے جن مآخذ کا ذکر فرمایا ہے ان کے اندر مسلکی اور موضوعاتی تنوع پایا جاتا ہے۔ ان مآخذ کی تعداد کم و بیش پچاس سے زائد ہے۔ ظاہری بات ہے کہ یہ تعداد صرف ان مآخذ کی ہے جن کے نام یا حوالے آپ نے درج فرمائے ہیں۔ ورنہ ان کے علاوہ نہ جانے کتنی کتابوں کے مطالعہ کا نچوڑ یہ رسالہ بنا ہوگا۔

ہم زیر نظر سطور میں حضرت شاہ صاحب ؒ کے ان مآخذ کا ایک جائزہ لینے کی کوشش کریں گے جن کو آپ نے ناموں کی صراحت کے ساتھ 'عقد الجید' میں ذکر فرمایا ہے۔

'عقد الجید' میں نام کی صراحت کے ساتھ مذکور مآخذ کی تعداد تقریباً پچاس ہے۔ ان مآخذ میں کتابیں بھی ہیں اور شخصیات بھی۔ ہم شاہ صاحب ؒ کے ان مآخذ کی تین قسمیں کرسکتے ہیں:

پہلی قسم ان مآخذ کی ہے جن میں آپ نے کسی تصنیف یا کتاب کے حوالہ کے ساتھ اقتباس نقل کیا ہے۔ مآخذ کی یہ قسم سب سے زیادہ ہے۔ دوسری قسم کے مآخذ وہ ہیں جن میں آپ کسی کتاب سے کوئی اقتباس تو نقل نہیں کرتے ہیں، لیکن کسی کتاب کے حوالہ سے مفہوم اور رائے اپنے الفاظ میں ذکر فرماتے ہیں۔ اس قسم کے مآخذ نسبتاً کم ہیں۔ تیسری قسم ان مآخذ کی ہے جن میں آپ مختلف شخصیات کے اقوال اور آراء نقل تو کرتے ہیں لیکن یہ نہیں بتاتے کہ وہ آراء اور اقوال کہاں مذکور ہیں۔ چنانچہ آپ نے کتاب کے پہلے ہی باب میں رافعی اور نووی کی آراء کسی حوالہ اور اقتباس کے بغیر ذکر فرمائی ہیں۔ اسی طرح دوسرے باب میں امام سفیان ثوری کا قول حوالہ کے بغیر نقل کیا ہے۔ لیکن ایسے مآخذ کی تعداد بہت کم ہے۔

پہلی قسم کے مآخذ ہماری توجہ اور مطالعہ کے طالب ہیں۔ چنانچہ ہم نے شاہ صاحب ؒ کے

ذکر کردہ اقتباسات کا مطالعہ کیا ، اور یہ معلوم کرنے کی سعی کی کہ شاہ صاحبؒ نے کس قسم کی کتابوں کے اقتباسات اپنے رسالہ میں ذکر فرمائے ہیں ۔ اور آپ کے اقتباس درج کرنے کا انداز کیا ہے۔

اہل علم کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ کوئی مصنف اگر اپنی کتاب میں منتخب کتابوں سے اقتباسات نقل کرتا ہے تو بنیادی طور پر اس کی دو نوعیتیں ہوتی ہیں ۔ یا تو اقتباس نقل کر کے اس رائے کی تردید مقصود ہوتی ہے ۔ یا عموماً اپنی رائے اور موقف کی تائید میں اقتباسات نقل کئے جاتے ہیں ۔ ہاں کبھی یہ بھی مقصود ہوتا ہے کہ متعلقہ مسئلہ پر پائے جانے مختلف اقوال اور آراء قارئین کے سامنے لائے جائیں ۔ لیکن ان تینوں صورت احوال میں اتنی بات تسلیم شدہ ہوتی ہے کہ مصنف جن مآخذ سے استفادہ کر رہا ہے اور ان کے اقتباسات نقل کر رہا ہے، وہ مآخذ اور اقتباسات اس کی نظر میں نہ صرف معتبر ہوتے ہیں ، بلکہ اس قابل کہ قارئین کو ان کے مطالعہ میں شریک کیا جائے ۔ اس پہلو سے ہم جب حضرت شاہ صاحبؒ کے ذکر کردہ اقتباسات پر نظر ڈالتے ہیں تو پہلی نظر اسی بات کی جانب جاتی ہے کہ آپ نے جن کتب اور تصنیفات سے اقتباسات نقل کئے ہیں وہ آپ کی نظر میں اہمیت کے حامل ہوں گے ۔ یہ بات اس لئے عرض کی گئی کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے زیر نظر رسالہ میں جن کتابوں سے اقتباسات نقل کئے ہیں ، ان میں سب سے بڑا حصہ فقہ حنفی کی ایک غیر مشہور اور ہندوستانی عالم کی لکھی ہوئی کتاب ' خزانۃ الروایات ' کے اقتباسات کا ہے ، جیسا کہ ناظرین آئندہ سطور میں ملاحظہ فرمائیں گے ۔ اس کتاب کے بارے میں ' نزھۃ الخواطر ' میں لکھا گیا ہے کہ بہ صراحت علماء اس کا شمار غیر معتبر کتابوں میں ہوتا ہے ۔ کیونکہ اس میں مصنف نے رطب و یابس کو جمع کر دیا ہے ۔ یہ کتاب دسویں صدی ہجری کے گجراتی عالم علامہ قاضی جگن گجراتیؒ (متوفی تقریباً ۹۲۰ھ) کی تصنیف ہے ۔ ابھی تک یہ کتاب مخطوطہ کی شکل میں ہے ۔ اس کا ایک قدرے اچھا نسخہ پھلواری شریف پٹنہ بہار کی معروف خانقاہ ' خانقاہ مجیبیہ ' کے کتب خانہ میں موجود ہے ، دو مخطوطے مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ میں موجود ہیں ' ان تینوں نسخوں سے استفادہ کی سعادت راقم کو حاصل ہوئی ہے ۔ ان کے علاوہ حکومت آندھرا پردیش کے مرکز برائے مخطوطات شرقیہ ، واقع بالمقابل دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد میں بھی

اس کا مخطوطہ موجود ہے۔

یہ بات بڑی دلچسپ ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے جو اقتباسات مختلف کتابوں سے نقل فرمائے ہیں وہ مختلف حجم اور سائز کے ہیں۔ جہاں ایک جانب آدھ سطری اور تین چار حرفی اقتباسات نقل ہوئے ہیں، وہیں ربع صفحہ، نصف صفحہ، مکمل ایک صفحہ اور ایک صفحہ سے زائد حجم کے اقتباسات بھی ہیں۔ یہاں یہ واضح رہے کہ کہ اقتباس کے حجم اور سائز سے ہماری مراد 'عقد الجید' کے اس مصری نسخہ مطبوعہ ۱۳۲۷ھ کا سائز ہے، جس میں عبارتیں بغیر پیراگراف کے مسلسل ہیں، اور ہر صفحہ میں تیس (۳۰) سطریں ہیں اور ہر سطر میں سترہ اٹھارہ الفاظ ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے سب سے طویل اقتباسات فقہ حنفی کی دو کتابوں سے ہیں۔ ایک علامہ ابن الہمام (متوفی ۹۶۱ھ) کی فتح القدیر کا اقتباس ہے جو مذکورہ نسخہ میں ایک صفحہ سے زائد حصہ میں آیا ہے۔ اور اس اقتباس پر ہی حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ رسالہ ختم ہوتا ہے۔ دوسرے تین طویل اقتباسات قاضی جگن گجراتیؒ (متوفی تقریبا ۹۲۰ھ) کی کتاب 'خزانۃ الروایات' سے لئے گئے ہیں۔ 'خزانۃ الروایات کا پہلا طویل اقتباس 'عقد الجید' کے چوتھے باب کی فصل سوم میں ہے جو ایک صفحہ سے کچھ زائد میں ہے۔ اس سے کچھ کم یعنی پون صفحہ کا دوسرا اقتباس بھی اسی فصل میں ہے۔ پھر کچھ آگے بڑھنے پر خزانۃ الروایات کا تیسرا اقتباس اسی فصل میں آتا ہے، جو ایک صفحہ سے کچھ زائد میں ہے۔ گویا حضرت شاہ صاحبؒ نے قاضی جگن گجراتیؒ کی کتاب خزانۃ الروایات کے تین بڑے بڑے اقتباسات ایک ہی فصل کے اندر نقل فرمائے ہیں۔ ان تین کے علاوہ خزانۃ الروایات کا ایک قدرے مختصر اقتباس اسی باب کی دوسری فصل میں بھی نقل کیا گیا ہے۔

یہاں حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ انداز تحریر دیکھا جاسکتا ہے کہ آپ نے اپنا رسالہ مختصر ہونے کے باوجود جہاں ضرورت محسوس کی وہاں طویل طویل اقتباسات درج کرنے سے گریز نہیں فرمایا۔ چنانچہ صرف ابن الہمام کی فتح القدیر کا ایک اقتباس اور قاضی جگن گجراتی کی خزانۃ الروایات کے تین بڑے اقتباسات کا حجم تقریبا کتاب کے پانچ صفحات کے بقدر ہوجاتا ہے۔ یعنی پورے رسالہ عقد الجید کا پانچواں حصہ صرف انہی دو کتابوں کے اقتباسات میں سمو جاتا ہے۔ ایسا ہی ایک طویل اقتباس حضرت شاہ صاحبؒ نے ابن حزم کے حوالہ سے نقل کیا ہے، اس

کا حجم تقریباً نصف صفحہ کے برابر ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے ذکر کردہ اقتباسات کے مطالعہ میں ہم نے یہ جاننے کی کوشش کی کہ آپ کے اقتباس نقل کرنے کا انداز کیا ہے؟ یعنی کیا شاہ صاحبؒ نے اقتباس والی عبارت کو آغاز وانتہاء کے ساتھ محدد فرمایا ہے؟ اور کیا آپ نے یہ نشاندہی فرمائی ہے کہ وہ اقتباس مصنف کی کس کتاب سے لیا گیا ہے۔ اور نیز کتاب کے کس مقام سے اقتباس ماخوذ ہے؟ چونکہ ہمارے سامنے شاہ صاحبؒ کے زیر نظر رسالہ کا کوئی ایسا نسخہ موجود نہیں ہے جس سے ہم کافی تیقن کے ساتھ یہ معلوم کرسکیں کہ اقتباس کی عبارت کو قوسین کے اندر رکھنے یا صفحہ میں حوض کی شکل میں درج کرنے کے موجودہ رائج طریقوں میں سے کوئی طریقہ حضرت شاہ صاحب نے اپنایا تھا یا نہیں۔ البتہ اقتباس درج کرنے کے قدیم طرز کے مطابق شاہ صاحبؒ نے اقتباس کے آغاز میں 'قال فلاں' سے آغاز اور ختم اقتباس کے بعد 'انتہی' (بات ختم ہوئی) کا طریقہ بعض جگہوں پر اپنایا ہے۔ لیکن بہت سے اقتباسات ایسے ہیں جن میں صرف آغاز اقتباس کا علم ہوتا ہے، اقتباس کے ختم ہونے کی صراحت نہیں ہے۔ بلکہ کئی جگہوں پر اس بات کی تعیین مشکل ہوجاتی ہے کہ اقتباس کی عبارت فی الواقع کہاں ختم ہورہی ہے۔ میں نے 'عقد الجید' میں مذکور اقتباسات میں ختم اقتباس کی نشاندہی اور عدم نشاندہی کے مقامات کو شمار کیا تو بیس اور پچیس کا تناسب سامنے آیا۔ یعنی بیس مقامات پر 'انتہی' جیسے الفاظ کے ذریعہ ختم اقتباس کی تحدید کی گئی ہے، تو پچیس مقامات پر ایسی تحدید نہیں ہے۔

اسی طرح ان اقتباسات میں سترہ مقامات پر اگر یہ نشاندہی نہیں ملتی ہے کہ مصنف کی کس کتاب سے اقتباس لیا گیا ہے۔ صرف 'قال الغزالی، قال البغوی اور قال ابن الصلاح' کہنے پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ تو تمیں سے زائد مقامات پر آپ نے کتاب کی تعیین فرمائی ہے، اور اقتباس نقل کرنے سے پہلے مثال کے طور' قال البیضاوی فی المنہاج، اور قال الشعرانی فی الیواقیت والجواھر' جیسے الفاظ تحریر فرمائے ہیں۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ ماخذ کی نشاندہی کا طرز غالب ہے۔

کتاب کے اندر مقام اقتباس کی تعیین کا جہاں تک تعلق ہے تو پورے رسالہ 'عقد الجید' میں پچاس اقتباسات میں سے تقریباً دس اقتباسات میں شاہ صاحبؒ نے کتاب کے باب یا دوسرے

مقام کی تعیین کی ہے، جیسے آپ نے 'فی کتاب آداب القاضی من فتح القدیر، یا قال المزنی فی اول مختصرہ، یا قال البغوی فی مفتتح شرح السنۃ' وغیرہ کے الفاظ لکھے ہیں۔ لیکن جیسا کہ تعداد سے ظاہر ہے ایسی تعیین اور نشاندہی کا تناسب صرف پانچویں حصہ کے برابر ہے۔

شاہ صاحبؒ کے مآخذ کے مطالعہ میں ابھی مزید دو پہلو ہماری توجہ کے طالب ہیں۔ اول یہ کہ شاہ صاحب نے جن تصنیفات اور شخصیات سے استفادہ کیا اور ان کے اقتباسات یا حوالے درج فرمائے ہیں، وہ کن مسالک رمسلک کی نمائندگی کرتے ہیں؟ اور دوسرے یہ کہ یہ شخصیات اور تصنیفات تاریخ کے کس کس دور سے تعلق رکھتی ہیں۔

'عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید' کا موضوع اصول فقہ ہے۔ اس لئے فطری طور پر اس میں ایسے مآخذ زیادہ ہیں جو اصول فقہ یا فقہ کے اصولی مباحث سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن ان مباحث سے استفادہ میں شاہ صاحبؒ نے فقہ حنفی کے ساتھ فقہ شافعی کی شخصیات اور کتب سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ چنانچہ غزالی، رافعی، نووی، بیضاوی اور عزالدین بن عبدالسلام کے متعدد اقتباسات یا حوالے درج کئے گئے ہیں۔ اسی طرح شافعی مسلک کی فقہی اور اصولی تصنیفات میں 'المنہاج، اس کی شروحات، فتاوی ابن زیاد، مختصر مزنی، الام اور کتاب الانوار وغیرہ کے حوالے ذکر کئے گئے ہیں۔ ہم نے 'عقد الجید' کے ان مآخذ میں فقہ حنفی اور فقہ شافعی کے مآخذ کا تناسب جاننا چاہا تو دونوں کے حصے تقریباً برابر نکلے۔ یعنی شاہ صاحبؒ نے اجتہاد وتقلید کے اصولی موضوع پر اپنی آراء کے اظہار اور ان کی توثیق کے لئے جس قدر فقہ حنفی کے مآخذ سے استفادہ کیا ہے، تقریباً اسی قدر فقہ شافعی کے مراجع بھی آپ کے پیش نظر رہے۔ یہاں یہ دلچسپ بات ملاحظہ کے قابل ہے کہ دونوں مسالک سے استفادہ میں بیشتر مقامات پر حضرت شاہ صاحبؒ اس بات کا فرق نہیں کرتے کہ یہ رائے فقہ حنفی کے مطابق ہے اور یہ رائے فقہ شافعی کی ہے۔ بلکہ ایک رائے اور نقطہ نظر کی تفصیل میں دونوں مسالک کی شخصیات اور مراجع کا ذکر پہلو بہ پہلو اور ہم آمیز ہوکر ہوتا رہتا ہے۔

فقہ حنفی کے جن مآخذ سے شاہ صاحبؒ نے اس رسالہ میں استفادہ کیا ہے، ان میں علامہ ابن نجیم کی البحر الرائق چار مقامات پر، فتاوی القنیہ دو مقامات پر، خزانۃ الروایات چار جگہوں پر

،اور ان کے علاوہ فتح القدیر، النہر الفائق اور خزانۃ المفتین وغیرہ کے تذکرے ہیں۔ ان فقہی کتابوں کے علاوہ تفسیر و حدیث اور دیگر فنون کی تصنیفات کے بھی اقتباسات اور حوالے درج ہوئے ہیں۔ چنانچہ فن حدیث میں نسائی، بیہقی، شرح السنہ، معالم السنن اور تلخیص الحبیر، فن تفسیر میں زمخشری کی الکشاف، نیز ان کے علاوہ امام ابو یوسف کی کتاب الخراج اور امام غزالی کی احیاء علوم الدین کے بھی حوالہ جات درج ہوئے ہیں۔

شاہ صاحب کے مآخذ کا اگر تاریخی تناظر دیکھا جائے تو اس میں بھی کافی تنوع ملتا ہے۔ چنانچہ ان مآخذ کا تاریخی عرصہ دوسری صدی ہجری سے لے کر مصنف کے زمانے یعنی بارہویں صدی ہجری تک پر محیط ہے۔ کیونکہ شاہ صاحبؒ نے ایک جانب امام ابو یوسف متوفی (   ) کی کتاب الخراج کا حوالہ ذکر فرمایا ہے، وہیں دوسری جانب اپنے استاذ شیخ ابو طاہر کی رائے بھی ایک مقام پر نقل فرمائی ہے۔ البتہ شاہ صاحبؒ کے ذکر کردہ مآخذ کا زیادہ حصہ پانچویں صدی ہجری سے لے کر دسویں صدی ہجری تک سے تعلق رکھتا ہے۔

اس تجزیہ کی روشنی میں ہم درج ذیل نتائج تک پہنچتے ہیں:

☆ حضرت شاہ صاحبؒ نے پچیس صفحات کے اس رسالہ میں پچاس سے زائد اقتباس والے مآخذ ذکر فرمائے ہیں۔

☆ ان اقتباسات میں سے صرف تین کتابوں کے پانچ اقتباسات کا حجم پورے رسالہ کے پانچویں حصے سے زائد ہے۔

☆ حضرت شاہ صاحبؒ کے ذکر کردہ مآخذ میں کتابوں کی تعداد تقریبا پچیس ہے۔

☆ ان مآخذ میں فقہ حنفی اور فقہ شافعی کے مآخذ کا تناسب تقریبا نصف نصف ہے۔

☆ زیادہ تر مآخذ کا تعلق پانچویں صدی ہجری سے لے کر دسویں صدی ہجری تک سے ہے، جب کہ مآخذ کا زمانی عرصہ دوسری صدی تا بارہویں صدی ہجری یعنی مصنف کے زمانے تک محیط ہے۔

سید علیم اشرف جائسی

شاہ ولی اللہ اور اصلاحِ تصوف

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (1703/1114--1763/1176) نے تصوف سے معمور بلکہ تصوف میں مغمور ماحول میں آنکھ کھولی، وہ ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوئے جہاں ہر طرف تصوف کا غلغلہ تھا۔ شیخ طریقت والد اور صاحب ذوق ومعرفت چچا کے زیر سایہ پرورش پائی۔ ان کے اساتذہ اور مشائخ نے بھی ان کے اس رجحان کو قوت عطا کی اور اسے جلابخشی۔ خود مبدأ فیاض نے تصوف وروحانیت کو ان کی طبیعت میں خوب رچا بسا دیا تھا۔ شاہ صاحب ایک قولا وفعلا، نظراً وعملا صوفی تھے اور ابتداء سے انتہا تک صوفی رہے۔ ان کی فکری زندگی کو سفر حرمین سے قبل وبعد کے ادوار میں تقسیم کرنا لغو وعبث ہے وہ ساری زندگی صوفیاء کے مشرب کے امین ونقیب رہے۔ نفس تصوف کا تو انکار کیا جاسکتا ہے، شاہ صاحب کے فضل وکمال اور علمی مقام ومرتبے سے بھی انکار کیا جاسکتا ہے، لیکن اس امر کا انکار مشکل ہے کہ شاہ صاحب خالصتاً صوفی تھے۔ کیونکہ اول الذکر ایک فکری مسئلہ اور دعویٰ ہے جو فی حد ذاتہ رد وقبول کا امکان رکھتا ہے، جبکہ دوسری بات ایک تاریخی حقیقت ہے۔

شاہ صاحب وحدۃ الوجود، فناء وبقاء، توجہ الی الشیخ (حیاو میتا)، کشف وکرامات، احوال ومقامات، الہام ومشاہدات، توسل استمداد، استعانتِ اولیاء وغیرہ کے قائل تھے اور میلاد وفاتحہ عرس ونیاز، سماع، مجالس ربیع الاول ومحرم، ذکر شہادت حسین، ختم خواجگان، زیارت قبور اور دعا تعویذ وغیرہ پر عامل تھے۔ اور زندگی بھر ان پر دعوت عمل دیتے رہے۔ دلائل الخیرات، قصیدۂ بردہ، جواہر خمسہ اور دعائے سیفی وغیرہ کی سند رکھتے تھے اور اپنے مریدین ومتوسلین میں تقسیم کرتے

تھے۔ا

لیکن یہ امر واضح رہے کہ جس طرح شاہ صاحب کے تصوف کا انکار درست نہیں ہے اسی طرح معاصر مدعیان تصوف پر انھیں قیاس کرنا بھی خلاف واقع ہے، کیوں کہ ان مدعیان تصوف کے یہاں اگر چہ یہ افکار و اعمال انھیں ناموں کے ساتھ رائج ہیں لیکن اس ظاہری مماثلت کے باوصف یہ جوہر و مظہر ہر دو سطح پر شاہ صاحب کے تصوف سے الگ ہیں۔ ایسے عناصر شاہ صاحب کے عہد میں بھی تھے اور ان سے قبل بھی تھے۔ان عناصر کے خلاف شاہ صاحب کے یہاں ویسی ہی تنقید ملتی ہے جیسی فقہاء کرام اصحاب حیل پر اور محدثین وضاعین اور راویان ضعاف پر کرتے ہیں۔ان کی یہ تنقید تصوف کے اصلاح کی ایک کوشش ہے، جو ان کے مجددانہ مقام کے شایان شان ہے۔شاہ صاحب کی ان تنقیدات کے حوالے سے انھیں تصوف مخالف ثابت کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں لیکن ایسی کوئی بھی کوشش دین و دیانت کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہے، کیونکہ اس طرح تو فقہاء حیل ورخص پر تنقید کے حوالے سے علماء شریعت کو فقہ مخالف، وضاعین اور راویان ضعاف پر محدثین کی تجریح وتنقید کے نام پر انہیں حدیث مخالف، فلسفیانہ افکار رکھنے والے متکلمین کی زجر وتوبیخ پر علماء عقیدہ کو توحید وکلام مخالف اور اسرائیلیات وذاتی رائے کو تفسیر میں شامل کرنے والوں کی مخالفت کو تفسیر کی مخالفت ثابت کیا جاسکتا ہے۔

تصوف کے تئیں شاہ صاحب کے رویے کو لیکر بہت سارے لوگوں کی غلط فہمی کا سبب وہ جعلی کتابیں ہیں جو ان کے نام سے منسوب کردی گئیں ہیں جنھیں کچھ لوگوں نے تصوف کی مخالفت کے لئے دلیل بنایا تو کچھ لوگوں نے حضرت شاہ صاحب کی مخالفت کا ذریعہ بنایا، اس کی ایک مثال ''البلاغ المبین'' نامی کتاب ہے جس میں تصوف مخالف خاصہ مواد ہے لیکن اس کا الحاقی ہونا ایک ثابت شدہ امر ہے۔ یہ کتاب نہ صرف اپنے موضوعات، طرز تحریر اور زبان وبیان کے اعتبار سے شاہ صاحب کی تصنیفات سے مختلف ہے، بلکہ خارجی شہادتیں بھی اسے الحاقی ثابت کرتی ہیں۔چنانچہ شاہ رفیع الدین کے نواسے اور شاہ صاحب کی کتابوں کے ناشر سید ظہیر الدین احمد نے انفاس العارفین کے آخر میں شاہ صاحب اور دوسرے اکابرین خانوادۂ ولی اللہی کے نام سے منسوب جعلی والحاقی کتابوں کی جو فہرست دی ہے اس میں بھی البلاغ المبین کا نام درج ہے۔

تصوف واعمال صوفیاء سے متعلق خود تفہیمات الٰہیہ وغیرہ معروف کتابوں میں بعض ایسی تنقیدات ملتی ہیں جو شاہ صاحب کی عمومی فکر اور ان کے اپنے معمولات سے متصادم ہیں۔

اس سلسلے میں میرا اپنا تجربہ بھی ہے، میں ایک مضمون کی تیاری کے سلسلے میں تفہیمات منشورہ ڈھابیل کا مطالعہ کر رہا تھا کہ ایک ایسی عبارت میں مجھے توقف ہوا جس میں جہال صوفیاء کے ساتھ ساتھ مجاہدین تصوف کو بھی ''قطاع الطریق'' اور ''لصوص الدین'' قرار دیا گیا ہے۔ یہ بات صرف فکر ولی اللہی سے ہی نہیں بلکہ سیاق عبارت سے بھی ہم آہنگ نہ تھی۔ بعض گرامی قدر بزرگوں اور دوستوں نے عبارت کو قابل قبول معنی دینے کی کوشش کی مگر مجھے قناعت حاصل نہیں ہوئی، کیونکہ معنی کو صحیح فرض کر لینے کے باوجود بھی عبارت کے سیاق وسباق میں اس مفہوم کی غرابت اور نامانوسیت میں کوئی کمی نہیں ہوئی تھی، جب قاسمی صاحب وغیرہ دوسرے مطبوعہ نسخوں میں بھی یہی عبارت ملی تو میں نے مخطوطات کی جانب رجوع کیا تو مجھے اپنے ذاتی مخطوطے کے علاوہ آزاد لائبریری میں موجود ایک مخطوطے میں بھی ''مجاہدون للتصوف'' کے بجائے ''جاحدون للتصوف'' ملا، یعنی منکرین ومعاندین تصوف کو شاہ صاحب نے جاہل صوفیاء کے زمرے میں رکھا ہے۔ اور دونوں کو قطاع الطریق اور لصوص دین (رہزن و چور) قرار دیا ہے۔

شاہ صاحب کے یہاں مدعیان تصوف پر تنقیدی عناصر کی کمی اور بہ ہر امکان ان کے اعمال افکار کی تاویل واصلاح کی کوشش کی ایک وجہ ان کا تطبیقی وتوفیقی مزاج ومشرب بھی ہے، اور جو ان کی فکر کا جزء لاینفک ہے، وہ حتی الامکان مسائل میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں بلکہ انہوں نے متعدد مقام پر اس صفت کا اپنا خاصہ قرار دیا ہے۔

شاہ صاحب کے اصلاح تصوف کی مساعی کو ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

پہلی قسم میں وہ اصلاحی کوششیں شامل ہیں جن میں تصوف کے مسائل و افکار وغیرہ کو درست کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ اور دوسری قسم ان اصلاحات پر مبنی ہے جن کا ہدف ان کے معاصر ''جاہل و غافل صوفیاء'' ہیں۔

پہلی قسم میں حسن بصری کی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ملاقات، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک خرقہ پوشی کی روایت کی اسناد، اور مفاضلہ وغیرہ کی بحث شامل ہیں۔

شاہ صاحب محدثین کے طریقے پر، متوفر روایات کی روشنی میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حسن بصری کی ملاقات کو ثابت نہیں مانتے، لیکن فوراً ہی ان کا توفیقی مشرب سامنے آتا ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ لیکن تمام صوفیاء کا اس ملاقات پر اجماع ایک ناقابل انکار حقیقت ہے۔

خرقہ پوشی کی روایت کے سلسلے میں شاہ صاحب لکھتے ہیں:

> شیخ مجدالدین بغدادی نے اپنی کتاب 'تحفۃ البررۃ' میں بیان کیا ہے کہ خرقہ پوشی کی نسبت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم تک حدیث مستفیض کے ذریعہ ثابت ہے...... میں عرض کرتا ہوں کہ محقق محدثین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک اس اتصال کا انکار کیا ہے، اس کے باوجود وہ حضرت جنید بغدادی اور ان کے طبقے کے مشائخ تک ہمیشہ خرقہ کی نسبت قائم کرتے ہیں۔[۲]

بعض متاخر صوفیاء کے یہاں ایسے اقوال ملتے ہیں جن سے لگتا ہے کہ یہ حضرات انسان کامل کو ملک مقرب پر فضیلت دیتے ہیں، شاہ صاحب نے اس فکر کی تردید کی ہے، فرماتے ہیں:

> وقع عندكثير من أهل الله أن البشر الكاملين منهم مفضلون على المقربين من الملائكه وليس هذا بصواب[۳]
>
> (بہت سے اہل اللہ کے نزدیک کامل انسان مقرب فرشتوں سے افضل ہیں، لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔)

اسی طرح شاہ صاحب نے "الولاية أفضل من النبوة" (ولایت نبوت سے افضل ہے) کے عقیدے کا بھی رد کیا ہے۔(۴) لیکن شاید موضوع کی حساسیت کے پیش نظر یہاں ان کے توفیقی مشرب نے بعض صوفیاء کے یہاں رائج اس معروف تاویل کو قابل اعتناء نہیں سمجھا جس کے مطابق یہاں ولایت سے مراد نبی کی ولایت ہے۔

اگر چہ محققین واکابرین صوفیاء کے یہاں قرآن وسنت کی اتباع ہی اول وآخر معیار

ہے۔حتی کہ جمہور صوفیاء نے اصحاب شطحات کی بھی رعایت نہیں کی اور واضح طور پر یہ اعلان کر دیا کہ "لیست کلمة فرد حجة علی جماعة شعارها التمسك بالكتاب والسنة"[۵] (کسی ایسی جماعت کے ایک فرد کا قول اس کے خلاف دلیل نہیں بن سکتا جس کا یہ شعار ہو کہ ہر حال میں کتاب وسنت کو مظبوطی سے پکڑے رہا جائے) لیکن بعض متاخر صوفیا کے یہاں" بہ مے سجادہ رنگیں کن اگر پیر مغاں گوید" کو رواج مل گیا اور یہ فقرہ مشہور ہو گیا کہ "من قال لشيخه:لما ،لن يفلح أبدا" (جس نے اپنے شیخ سے یہ کہا کہ: ایسا کیوں ہے۔ وہ ہرگز کامیاب نہیں ہوگا۔) شاہ صاحب نے متاخرین کی اس فکر کی پُرزور وباتمثیل تردید فرمائی ہے:

"إذا أمر عارف رجلا مريدا أن يشترى الخمر وغير ذلك مما لم يبحه الشارع كما وقع لشمس الدين التبريزى مع مولانا الرومى فينبغى للمأمور أن لا يفعله وليعتذر عذرا بينا، ولا يشتمه، ولايسبه فلعل تحت ذلك طائل خلافا لأكثر الصوفياء"۔(۶)

(اگر کوئی عارف (باللہ) اپنے کسی مرید سے کہے کہ وہ شراب یا کوئی اور ناجائز چیز خرید لائے، جیسا کہ مولانا جلال الدین رومی کے ساتھ شمس تبریزی کی جانب سے پیش آیا تھا تو مرید کو چاہئے کہ اس کے حکم کی تعمیل نہ کرے ،اور واضح طور پر معذرت کر لے ،اور شیخ کو برا بھلا نہ کہے، کیونکہ ممکن ہے اس کے پیچھے کوئی حکمت پوشیدہ ہو، اکثر صوفیا کا اس میں اختلاف ہے۔)

حلول واتحاد کا عقیدہ خالصتاً غیر اسلامی عقیدہ ہے، اور ہر دور کے صوفیاء نے اس پر نکیر کی ہے(۷)،شاہ صاحب بھی ان اکابرین کی ہمنوائی کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"ثم نبت فرقة خبيثة وهى الفرقة التى تزعم أن

الـلـه عيـن العالم والعالم عين الله وليس هناك حساب ولا عذاب.[۸]

(پھر ایسا فرقۂ خبیثہ ظاہر ہوا جو یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ عالم کا عین اور عالم اللہ کا عین ہے اور سرے سے کوئی حساب و کتاب نہیں ہے۔)

وهؤلاء المتصوفة القائلون بأن العالم عين الله والـلـه عين العالم زنادقة وضررهم على العامة شديد وكبير.(۹)

(اور یہ متصوفہ جو اس بات کے قائل ہیں کہ: اللہ عین عالم اور عالم عین اللہ ہے، زنادقہ ہیں، عوام الناس کے لئے یہ بے حد نقصان دہ ہیں۔)

شاہ صاحب نے حد سے تجاوز کرنے والے متقشف قسم کے زاہدوں پر اپنی کتابوں میں سخت تنقیدیں کی ہیں اور انہیں خاص نشانہ بنایا ہے، الطاف القدس میں فرماتے ہیں :

صحابہ اور تابعین کے مبارک دور کے بعد کچھ ایسے لوگ پیدا ہو گئے جنھوں نے تعمق اور تشدد کا راستہ اختیار کیا اور کسر نفسی کے بارے میں ایک بھنک ان کے کانوں میں پڑ گئی تو انہوں نے تشخیص اور مقدار کا لحاظ کئے بغیر ہر بیماری کے لیے ہر دوا تجویز کردی ، اور کہنے لگے کہ اس راہ میں رسم وعادت اور رسوم رواج کے علاوہ کوئی چیز مانع نہیں ہے، لہٰذا کوشش کر کے نفس سبعی وشہوی کو مغلوب کرنا چاہئے ، ان لوگوں نے نفسانی خواہشات، لذیذ طعام اور عمدہ لباس ترک کر دیئے، ان کی طبیعت ان بیمار زدہ لوگوں کی سی ہو جاتی ہے جو مسلسل بیماری کی وجہ سے نفس

کے تمام تقاضوں کو فراموش کر چکے ہوتے ہیں۔ یا پھر ان
کی طبیعت ان خوش مزاج زاہدوں جیسی ہوجاتی ہے جو
متمدن لوگوں کی تہذیب سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں۔[۱۰]

متاخرین صوفیاء کے یہاں ظاہر و باطن کی جامعیت کا جو فقدان ملتا ہے شاہ صاحب نے اسے بھی ہدف ملامت بنایا ہے، کیونکہ تصوف میں ظاہر و باطن دونوں کی تطہیر و تعمیر پر زور دیا گیا ہے، اور یہی جامعیت قرآن کا مطلوب ہے۔ اللہ رب العزت فرماتا ہے: "ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن[۱۱] شاہ صاحب لکھتے ہیں :

ایک گروہ تو باطن کی درستگی پر اکتفا کرتا ہے اور ظاہر کو زیادہ
اہمیت نہیں دیتا بلکہ اسے آسان اور معمولی سمجھتا ہے اور یہ
متاخر صوفیاء کی غلطیوں میں سے ایک غلطی ہے۔[۱۲]

شاہ صاحب صوفیاء کرام کے اوراد واشغال پر پوری زندگی عمل پیرا رہے اور اس ضمن میں آپ نے مستقل کتابیں تصنیف فرمائیں لیکن بایں ہمہ اگروہ سلاسل صوفیاء میں موجود کسی عمل کی کتاب وسنت سے دلیل نہیں پاتے، اور اس کے لیے کوئی تاویل حسن بھی تلاش نہیں کر پاتے تو اُس سے اپنی براءت کے اعلان میں کسی پس وپیش سے کام نہیں لیتے تھے۔ القول الجمیل میں فرماتے ہیں:

للچشتية صلاة تسمى صلاة المعكوس لم نجد
من السنة ولا من أقوال الفقهاء ما نشدها به
فلذالك حذفناها۔[۱۳]

(چشتیوں کے یہاں ایک نماز ہے جسے صلاۃ معکوس کہتے
ہیں، لیکن اس کی تائید میں مجھے سنت اور فقہاء کے اقوال
میں سے کوئی چیز نہیں ملی لہذا میں نے اسے حذف
کردیا۔)

اسی طرح اس کتاب کی چوتھی فصل میں اشغال مشائخ قادریہ کا ذکر ہے جس میں ایک

شغل آنے والے احوال و وقائع کے کشف کا ہے، اس میں قرآن کریم کو آگے پیچھے، دائیں اور بائیں ہر چہار سمت میں کھلا رکھنا پڑتا ہے۔ اس کا مکمل ذکر کرنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں:

قلت هذا ما قبل، وفي قلبي منه شيء لما فيه من إساءة الأدب بالمصحف". [۱۴]

(یہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، میرا دل اسے گوارا نہیں کرتا، کیونکہ اس میں قرآن شریف کی ایک طرح کی بے ادبی ہے۔)

شاہ صاحب نے اصلاح تصوف کی اپنی مہم میں اگر تصوف میں درآمد اجنبی و دخیل عناصر کی نفی و ابطال کا کام کیا ہے تو ان افراد کی بھی خبر گیری کی ہے جو خواہش و خبر یا طبیعت و شریعت میں بسا اوقات فرق نہیں کر پاتے اور مختلف نعرات و شعارات کے حوالے سے مباحات بلکہ مستحبات تک کا انکار کر دیتے ہیں، چنانچہ انھوں نے بعض نقشبندی صوفیاء کے اس ''گمان'' کا بھی رد کیا ہے کہ ان کے سلسلے میں اوراد وظائف نہیں ہیں۔ ''ہمعات'' میں فرماتے ہیں کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ مشہور روایات میں صبح و شام اور سوتے وقت کے اذکار وادعیہ کے مذکور ہونے کے باوجود خواجہ نقشبند ان کا کلیتاً انکار کر دیں، نقلی دلائل میں مولانا یعقوب چرخی کے 'رسالۂ انسیہ' کا حوالہ دیا ہے، اور خود خواجہ نقشبند کے اس قول کو بھی پیش کیا ہے:

ہمارے طریقے کی بنیاد احادیث وآثار کے اتباع پر ہے۔ [۱۵]

اسی میں شاہ صاحب نے طریقۂ نقشبندیہ کے بعض بزرگوں کے ذکر جہری سے انکار کو ہٹ دھرمی بتایا ہے۔ [۱۶]

شاہ صاحب خود صوفی ہونے کے باوجود صوفیاء کی دور از کار تاویلات کو ناپسند کرتے تھے، بعض مقامات پر تو ان پر بڑے دلچسپ پیرائے میں طنز کیا ہے۔ سلوک وجذب کے درمیان فرق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

شریعت میں راہ سلوک کی تو وضاحت کی گئی ہے لیکن راہ
جذب کو بیان نہیں کیا گیا ہے جس طرح شریعت میں اسم
اعظم اور لیلۃ القدر کی تشریح نہیں کی گئی ہے، لیکن اس کے
باوجود جو لوگ شارع علیہ السلام کے اقوال کو ''راہ جذب''
پر محمول کرتے ہیں تو اُن کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی علم نحو
کی مشہور کتاب کافیہ ابن حاجب سے تصوف کے قوانین
اخذ کرے۔[۱۷]

شاہ صاحب نے جہاں کوئی بات خلاف شرع دیکھی یا مسلمانوں کے حق میں اسے مضر سمجھا تو بلاتوقف اس کا تعاقب ومحاسبہ فرمایا:

شخصے پیش من گفت کہ بعض مشائخ متاخرین درحق مریدین
خود بشارت می دہند کہ از مرتبۂ جنید قدم پیش نہادہ است یا
بہ ولایت فلاں پیغمبر رسیدہ'' شاہ صاحب اس پر نقد فرماتے
ہوئے لکھتے ہیں کہ: ''ایں حرف تصنع است۔[۱۸]

شاہ صاحب کی اصلاحات کی دوسری قسم کا تعلق صمیم تصوف سے نہیں ہے بلکہ ان کے معاصر صوفیاء بلکہ ان مدعیان تصوف سے ہے جنہیں وہ جہال، متقشفین، کرامت فروشاں وغیرہ القاب سے یاد کرتے ہیں۔ درحقیقت یہ لوگ تصوف کے بجائے اُس زوال پزیر مسلم معاشرے کی نمائندگی کررہے تھے جو طوائف الملوکی کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔اس معاشرے میں صرف صوفیاء ہی زوال پزیر نہیں تھے بلکہ زندگی کا ہر شعبہ، علوم وفنون کی تمام اصناف اور مسلمانوں کے سارے طبقات فساد میں گرفتار اور رجعت قہقری کا شکار تھے۔ چنانچہ جہاں شاہ ولی اللہ نے جہال صوفیاء پر گرفت کی ہے وہیں علم سے عاری عبادت گذاروں، متقشفین فقہاء، حرفیت پسند محدثین اور غالی قسم کے اصحاب معقولات وعلم کلام کو بھی ہدف تنقید بنایا ہے، فرماتے ہیں:

"ولا یصحب جهال الصوفية ولا جهال
المتعبدين، ولا المتقشفة من الفقهاء

ولا الظاهرية من المحدثين، ولا الغلاة من أصحاب المعقول والكلام، بل يكون عالما صوفيا زاهدا فى الدنيا دائم التوجه إلى الله منصبغا با الأحوال العلية راغبا فى السنة متبعا لحديث رسول الله ﷺ وآثار صحابة، طالبا لشرحها وبيانها من كلام الفقهاء المحققين......"۔ [19]

(جاہل صوفیاء، جاہل عبادت گزاروں، متقشف فقہاء، ظاہر پرست محدثین اور غالی معقولیوں اور متکلمین کی صحبت اختیار مت کرو، بلکہ ایک ایسے صوفی عالم بن کر رہو جو دنیا سے کنارہ کش ہو اور ہمیشہ اللہ عزوجل کی طرف متوجہ ہو، بلند احوال میں ڈوبا ہوا ہو، سنت میں رغبت رکھتا ہو، رسول اللہ ﷺ کی احادیث طیبہ اور صحابۂ کرام کے آثار کا پیرو ہو، اور (ہوائے نفس کے بجائے) محققین فقہاء کے فرمودات سے ان احادیث و آثار کے شرح و بیان کو اخذ کرنے والا ہو۔)

ایک اور عبارت جس کی طرف ابتداء میں اشارہ کر چکا ہوں شاہ صاحب جاہل صوفیاء اور معاندین تصوف کی سرزنش کرتے ہوئے مسلمانوں کو ان دونوں طبقوں سے دور رہنے کی تلقین کرتے ہیں اور اعتدال وتوازن کی دعوت دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ونحن لا نزدری أحدامن العلماء فالكل طالبو الحق، ولا نعتقد العصمة فى أحد غير النبي ﷺ، والميزان فى معرفة الخير والشر الكتاب على تاويله الصريح، ومعروف السنة لا

اجتهاد العلماء ولا أقوال الصوفية، وليس منا
من لم يتدبر كتاب الله ولم يتفهم حديث نبيه
ﷺ وليس منا من ترك ملازمة العلماء أعني
الصوفية الذين لهم حظ من الكتاب والسنة أو
الراسخين في العلم الذين لهم حظ من
الصوفية......أما الجهال من الصوفياء
والجاحدون للتصوف فأولئك قطاع الطرق
ولصوص الدين فإياك وإياهم"[۲۰]

(ہم کسی عالم کے مخالف نہیں ہیں، سب طالبان حق ہیں،
البتہ ہم نبی کریم ﷺ کے سوا کسی کو معصوم نہیں سمجھتے ہیں
اور خیر وشر سے آگہی کا معیار صرف واضح تاویل کی روشنی
میں اللہ کی کتاب اور سنت مشہور ہے نہ کہ علماء کے اجتہاد
اور صوفیاء کے اقوال۔ اور وہ ہم میں سے نہیں ہے جس
نے کتاب اللہ میں غور وفکر نہیں کیا، اور نبی کریم ﷺ کی
حدیث میں فہم وبصیرت حاصل نہیں کی، وہ ہم میں سے
نہیں ہے جس نے ایسے علماء یعنی صوفیاء کی صحبت ورفاقت
ترک کردی ہو جنھیں کتاب وسنت میں معرفت حاصل ہو،
وہ ہم میں سے نہیں ہے جو ایسے علماء راسخین سے کنارہ کش
ہوگیا جو تصوف آگاہ ہیں ..... باقی رہے جاہل صوفیاء اور
منکرین تصوف تو یہ دونوں ایمان کے لٹیرے اور دین چور
ہیں ان سے بچ کے رہو۔)

شاہ صاحب نے اپنی کتابوں میں جابجا معاصر متصوفین یا ان کی اپنی تعبیر میں "منتحلان تصوف" کی نشاندہی کی ہے اور ان کا رد بلیغ فرمایا ہے۔ تفہیمات میں فرماتے ہیں:

وجمعے از منتحلان تصوف ہستند کہ لباس زناں پوشند وزیور
در پائے وگلوکنند......وجمعے دیگر ہستند کہ نظارۂ امردن پیشہ
گرفتہ اند وشرب خمر وبنگ وخلاعہ......اختیار نمودند۔۲۱

اور اسی قبیل کے چھ مزید گروہوں کا ذکر کیا ہے اور ان کے بارے میں شریعت کا حکم صریح بیان کیا ہے، لکھتے ہیں :

إنى أقول فى نفسى إن هؤلاء المتصوفة الضالة فى
زمانـنا هذا أشهد الله بالله عليهم أنهم فرقة نابتة فى
الإسلام ليست من أصل الإسلام (۲۲)

(میں اس زمانے کے ان گمراہ متصوفین پر خدا کو گواہ
بنا کر اپنے آپ سے کہتا ہوں کہ بخدا یہ اسلام مین پیدا
ہونے والا ایسا گروہ ہے جسے اصل اسلام سے کوئی تعلق
نہیں ہے۔)

شاہ صاحب چونکہ تصوف کو کتاب وسنت کے تابع رکھنا چاہتے ہیں،اور اسے اس کے صفاف چشموں کی طرف واپس لوٹانا چاہتے ہیں لہٰذا وہ بے روح ''رہ ورسم خانقاہی'' کی مخالفت کرتے ہیں،عقابوں کے نشیمن پر قابض ومتصرف زاغوں کو خصوصیت سے اپنی تنقید کا ہدف بناتے ہیں،کبھی ان کے جمود وتعطل پر ان کی گرفت کرتے ہیں،تو کبھی ان کی بے عملی اور بے راہ روی پر ان کی سرزنش کرتے ہیں،کہیں انتہائی دل سوزی کے ساتھ انہیں نصیحت کرتے ہیں تو کہیں انہیں حرفیت وشکلیت کو ترک کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔

چند اقتباسات ملاحظہ فرمائیں:

أقـول لأولاد الـمشـائخ المترسمين برسم آبائهم من
غيـر استـحقاق ، ياأيهاالناس! ما لكم تحزبتم أحزابا
واتبـع كل ذى رأى رأيه، وتركتم الطريقة التى أنزلها
الـلـه على لسان محمد ﷺ رحمة بالناس ولطفا بهم

وهدى لهم۔ فانتصب كل واحد منكم إماما و دعى
الناس إليه وزعم نفسه هاديا مهدياوهو ضال
ومضل۔ نحن لانرضى بهؤلاء الذين يبايعون الناس
ليشتروبه ثمنا قليلا...... ۔ [۲۳]

(میں مشائخ کی ان اولاد سے کہتا ہوں جو بغیر کسی استحقاق
کے بہ تکلف خود کو باپ دادا کے رنگ میں ظاہر کرتے ہیں
،اے لوگو! تمھیں کیا ہوگیا ہے کہ مختلف گروہوں میں تقسیم
ہوگئے ہو، اور ہر ایک اپنی رائے کی پیروی کر رہا ہے، اور
تم نے اس طریقے کو چھوڑ دیا ہے جسے اللہ تعالی نے محمد
ﷺ کے ذریعے دکھایا گیا ہے ، اور جو لوگوں کے لئے
رحمت و کرم اور ہدایت ہے۔تم میں سے ہر کوئی مقتدی و
رہنما بن بیٹھا ہے، اور لوگوں کو اپنی طرف بلا رہا ہے، اور
خود کو ہادی و مہدی گمان کرتا ہے، جبکہ حال یہ کہ وہ گمراہ
بھی ہے اور گمراہ گر بھی۔ ہم اُن سے ہرگز راضی نہیں ہو
سکتے جو لوگوں کو اس لئے بیعت کرتے ہیں کہ اس کے
ذریعے تھوڑی سی قیمت وصول کریں۔)

فرماتے ہیں:

"وأقول للمتفسقين من الوعاظ والعباد
والجالسين في الخانقاهات أيها المتنسكون
ركبتم كل صعب وذلول، وأخذتم بكل رطب
ويابس ودعوتم الناس إلى الموضوعات
والأباطيل وعسرتم على الخلق وإنما بعثتم
ميسرين لا معسرين وتمسكتم بكلام المغلوبين

من العشاق، وكلام العشاق يُطوىٰ ولا يُروىٰ، واستطبتم الوسواس وسميتموه الاحتياط......[۲۴]

(اور میں فاسق واعظوں، عبادت گزاروں اور خانقاہوں کے مسند نشینوں سے کہتا ہوں: اے زاہدو! تم نے ہر آسان و دشوار اور خشک و تر کو اختیار کرلیا ہے، لوگوں کو موضوع روایات اور باطل خیالات کی طرف بلایا ہے اور مخلوق کو دشواریوں میں ڈالا ہے، جبکہ تم دشواریاں پیدا کرنے کے بجائے آسانیاں فراہم کرنے کے لئے بھیجے گئے ہو۔ تم نے محبان خدا میں سے مغلوب الحال لوگوں کے کلام کو پکڑ لیا ہے جبکہ عاشقوں کی بات کو چھپایا جاتا ہے پھیلایا نہیں جاتا ہے۔ وسوسے تمھیں خوش آتے ہیں اور تم لوگ ان کا نام احتیاط رکھتے ہو۔)

وصیت نامے میں فرماتے ہیں:

وصیت دیگر آنست کہ دست دردست مشائخ ایں زمانہ ہرگز ناباید و بیعت باایشاں نباید کرد......[۲۵]

یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ یہاں مشائخ سے مراد وہی ''جہال'' اور ''کرامت فروشاں'' وغیرہ ہیں۔ ورنہ خود شاہ صاحب نے اپنے معاصرین سے بیعت وارادت حاصل کی، اور ہزاروں کو اس سے سرفراز کیا۔

حضرت شاہ صاحب تصوف میں مجتہدانہ شان رکھتے تھے لہٰذا ان کی منصبی ذمہ داری تھی کہ اس فن شریف میں جو دخیل افکار اور اعمال ہیں ان کی نشاندہی فرمائیں اور ان کا یہ عمل اکابرین صوفیاء جیسے حضرات جیلانی وشعرانی اور سرہندی وغیرہ کے عمل کا تسلسل ہی تھا بلکہ انہی کے تتبع اور پیروی میں تھا۔ جس طرح شعرانی کو اپنی مصلحانہ کوشش کی پاداش میں ایک گروہ کی

ناراضگی وتنقید اور دوسرے گروہ کی تحریف ودسیسہ کاری کا سامنا کرنا پڑا اسی طرح کچھ شاہ صاحب کے ساتھ بھی پیش آیا البتہ دونوں میں فرق یہ رہا کہ شعرانی کی کتابوں میں زیادہ تر تحریف ان کی زندگی میں ہی ہوئی جس کا انہوں نے لطائف المنن وغیرہ میں ازالہ کردیا مگر شاہ صاحب کے ساتھ یہ معاملہ ان کے انتقال کے بعد ہوا، اور معنوی تحریفات کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔ علاوہ ازیں شعرانی کا سابقہ دینی معرفت رکھنے والوں اور زباں دانوں سے تھا چنانچہ ان کی شخصیت سے غبار بہت جلدی ہٹ گیا اور لوگوں کی غلط فہمیاں بھی دور ہوگئی اور دسیسہ کاریوں کا بھی سد باب ہوگیا لیکن حضرت شاہ صاحب کا معاملہ دینی لحاظ سے نسبتاً کم آگاہ اور اردو خوانوں سے پڑا چنانچہ ان کی شخصیت پر آج بھی غلط فہمیوں کی دھند پڑی ہوئی ہے۔

ایمان ودیانت کی بات تو یہ ہے کہ شاہ صاحب کے حوالے سے تصوف کو رد کرنے سے زیادہ صحت مند علمی رویہ یہ ہوگا کہ تصوف کے حوالے سے شاہ صاحب کو رد کردیا جائے، اس لیے کہ شاہ صاحب نہ تو شریعت کا مدار علیہ ہیں اور نہ ان پر نجات اخروی موقوف ہے، لیکن اس کے لیے تطہیر و براءت کی ایک لمبی اور دل شکن ریاضت درکار ہوگی۔

حوالے وحواشی:

۱۔ شاہ صاحب کے ان افکار ومعمولات کے لئے خود ان کی تصنیفات ملاحظہ فرمائیں جیسے: القول الجمیل (مطبوعہ شاہ ولی اللہ اکادمی، لاہور)، الطاف القدس (مطبع احمدی، دہلی، ۱۳۰۷ھ)، فیوض الحرمین (مطبع احمدی، دہلی، ۱۳۰۸ھ)، انفاس العارفین (مطبع مجتبائی، دہلی، ۱۳۳۵ھ)، ہمعات (مکتبہ رحمانیہ، دیوبند، ۱۳۶۹ھ)، الانتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ وأسانید وارثی رسول اللہ (مطبع احمدی، دہلی، ۱۳۱۱ھ)، أطیب النغم فی مدح سید العرب والعجم (مطبعہ ضیاء القرآن، لاہور، ۱۹۸۵ھ)، الخیر الکثیر، مرتبہ: شیخ محمد عاشق پھلتی (مدینہ برقی پریس، جونپور، ۱۳۵۲ھ)، لمحات (حیدرآباد، غیر مؤرخ)، التفہیمات الالہیہ (مجلس علمی، ڈھابیل، ۱۳۵۵ھ) القول الجلی فی ذکر آثار الولی وغیرہ۔ مزید دیکھئے: پروفیسر یسین مظہر صدیقی، الامام الشاہ ولی اللہ الدہلوی، عرض موجز لحیاتہ و

فکرہ، عربی ترجمہ: سید علیم اشرف جائسی، ادارہ علومِ اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۱۰۰۲ھ، ۹۶، ۶۷۔

۲۔ رسائلِ شاہ ولی اللہ، جلدِ اول، تحقیق و ترجمہ: سید محمد فاروق قادری، تصوف فاؤنڈیشن، لاہور، ۹۹۹۱ھ، ۵۲۲-۶۲۲۔

۳۔ تفہیمات، مطبوعہ ڈھابیل، ۲:۱۵۰۔

۴۔ نفسِ مرجع، ۲:۱۵۱۔

۵۔ تصوف کی کتابیں کتاب و سنت سے تمسک اور شریعت کی اتباع و تعظیم کی اہمیت و ضرورت کے موضوع سے بھری ہوئی ہیں۔ تصوف پر اس جہت سے طعن و تشنیع بڑی نا مناسب بات ہے۔ حضرت جنید فرماتے ہیں: "علمنا هذا مشتبك بالكتاب و السنة" (ہمارا یہ علمِ تصوف حدیثِ رسول ﷺ سے گندھا ہوا ہے)۔

دیکھئے: ابونصر سرّاج طوسی، کتاب اللمع، دار الکتب الحدیثۃ، مصر، ۱۹۶۰ھ، ۱۴۴۔

ابوحفص نیشاپوری متوفی ۲۷۰ھ فرماتے ہیں کہ: "من لم يزن أفعاله و أقواله فى كل وقت بالكتاب و السنة و لم يتهم خواطره فلا يعدّ فى ديوان الرجال" (جو ہمہ وقت اپنے اعمال و اقوال کو کتاب و سنت پر نہیں تولتا اور اپنے ذاتی خیال کو رد نہیں کرتا اس کا شمار صوفیاء میں نہیں ہوتا ہے)۔

ان شواہد کے لئے دفاتر کی ضرورت ہوگی، اور یہ ایسی حقیقت ہے اس عہدِ زوال میں کوئی کچھ بھی کہے لیکن اس کا اعتراف خود شیخ ابن تیمیہ اور شیخ ابن قیم وغیرہ نے کیا ہے۔ اول الذکر اپنی کتاب "الفرقان بين أولياء الرحمان و أولياء الشيطان" میں فضیل بن عیاض، ابراہیم بن ادہم، معروف کرخی اور جنید بغدادی رحمہم اللہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ: ''یہ کتاب و سنت کے مشائخ ہیں، رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین''، اور ابن قیم صوفیاء کا اجماع نقل کرتے ہیں کہ: ''تصوف کتاب و سنت سے الگ کوئی چیز نہیں ہے''۔

دیکھئے: محمد منظور نعمانی (مرتب) تصوف کیا ہے، مقالہ: محمد اویس نگرامی ''تصوف اور

شیخین''، کتب خانہ الفرقان، لکھنؤ، ۱۸۹۱ھ، ۱۹۔

۶۔ تفہیمات مطبوعہ ڈھابیل، ۲: ۵۴۔

۷۔ امام اہل تصوف شعرانی فرماتے ہیں: " إن ابـلـيـس نفسه و هو ملهم الخبائث لا يـجـرؤتلك القولة الملعونه التى ارتكب أربابها أمرا إدا تكاد السماوات يتفطرن منه و تخر الجبال هدا" (برائیوں کا ملہم ہونے کے باوجود خود ابلیس نے بھی اس ملعون قول کی جرأت نہیں کرے گا جس کا ارتکاب اتحاد وحلول کا عقیدہ رکھنے والوں نے کیا ہے، قریب ہے کہ اس سے آسمان پھٹ پڑیں اور پہاڑ ڈھ کر گرجائیں)۔

دیکھئے: طہٰ عبد الباقی، التصوف الاسلامی والامام الشعرانی، بار دوم؛ مکتبۃ النہضۃ، قاہرہ، ۱۹۵۵، ۲۹۔

اور خود شیخ اکبر نے حلول واتحاد کا رد کیا ہے، اپنی کتاب ''عقیدۂ وسطی'' میں فرماتے ہیں کہ: ''لا حـلـول و لا اتحاد ... و ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد كما إن القائل بالحلول من أهل الجهل و الفضول ''(کہاں کا حلول اور کیسا اتحاد... اتحاد کی بات کرنے والا ملحد اور حلول کا قول کرنے والا صاحب جہل وفضول ہے)۔

دیکھئے: التصوف اسلامی، مرجع سابق، ۱۹۔

۸۔ تفہیمات مطبوعہ ڈھابیل، ۱: ۲۰۲۔

۹۔ التفہیمات الالہیۃ، مخطوطہ حبیب گنج کلکشن مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ۴۹۶۔

۱۰۔ الطاف القدس، ترجمہ: سید محمد فاروق قادری، تصوف فاؤنڈیشن، لاہور، ۱۹۹۸، لطائف خمسہ کی تہذیب کا بیان، ۹۴۔

۱۱۔ الانعام: ۱۵۱۔

۱۲۔ الطاف القدس، مرجع سابق، ۹۵۔

۱۳۔ القول الجمیل فی بیان سواء السبیل، شاہ ولی اللہ اکاڈمی، لاہور، ۴۶۔

۱۴۔ نفس مرجع، ۱۵، ۲۵۔

۱۵۔ ہمعات، اردو ترجمہ، سندھ ساگر اکیڈمی، لاہور، ۱۹۹۹، ۰۶۔

۱۶۔ نفس مرجع، ۶۷۔

۱۷۔ نفس مرجع، ۵۸۔

۱۸۔ تفہیمات (مخطوطہ)، ۱۶۶۔

۱۹۔ القول الجمیل، مرجع سابق، ۱۰۷۔

۲۰۔ تفہیمات، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری؛ وعبید اللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، سندھ ساگر اکاڈمی، لاہور، ۱۹۴۴، ۲۱۰۔

۲۱۔ تفہیمات ڈھابیل، ۱: ۱۱۳۔۱۱۵۔

۲۲۔ نفس مرجع، ۱: ۲۰۵۔

۲۳۔ تفہیمات (ڈھابیل)، ۱: ۲۱۴۔

۲۴۔ نفس مرجع، ۱: ۲۱۵۔

۲۵۔ تفہیمات، اکادیمیۃ الشاہ ولی اللہ، حیدر آباد (سندھ)، ۲۸۹۔

سید علیم اشرف جائسی

شرح تراجم أبواب البخاری

تعریف وتقدیم

ابن خلدون نے لکھا ہے کہ: بخاری کی احادیث کی ان کے تراجم ابواب سے مطابقت امت مسلمہ پر امام بخاری کا ایک قرض ہے۔ ابن خلدون کا یہ تبصرہ اگر ایک طرف تراجم ابواب البخاری کی قدر ومنزلت اور اس میں پوشیدہ بے شمار علمی فوائد ودقائق کی نشاندہی کرتا ہے، تو دوسری طرف اس امر کا بھی غماز ہے کہ کم از کم ابن خلدون کے عہد تک مومنین امیر المومنین فی الحدیث کے اس قرض سے عہد برآ نہیں ہوسکے تھے۔

امام بخاری نے اپنی الجامع الصحیح کی صحت وثقاہت کے ساتھ ساتھ اس کی تبویب وتقسیم اور ابواب کے تراجم کے انتخاب کا خاص اہتمام کیا ہے۔ کتاب کا آغاز " إنما الأعمال بالنیات" سے فرما کر اپنے حسن نیت اور سلامتیٔ مقصد کی طرف اشارہ فرمادیا، یا حسن نیت اور سلامت مقصد کی اہمیت وضرورت کے پیش نظر اس حدیث سے اپنی کتاب کا افتتاح کیا۔ پوری کتاب میں ابواب کی ترتیب اعلیٰ درجے کی مقصدیت کی حامل ہے۔ بدء الوحی سے کتاب کی ابتداء کی کیونکہ دین کی ابتداء وحی سے ہی ہے، پھر ابواب ایمان کا ذکر کیا کیونکہ وہ دین کی بنیاد ہے، پھر ابواب علم کا بیان فرمایا کیونکہ علم آلۂ دین کی حیثیت رکھتا ہے، اور اسی طرح تمام ابواب، اور اپنی کتاب کا اختتام ابواب توحید سے کیا کیونکہ ظاہر وباطن کی اصلاح اسی سے ہے۔

بخاری شریف کے تراجم ابواب صرف ضمنی عناوین کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں جو بطور فواصل اور معمولی قسم کی توضیحات کے لئے استعمال ہوتے ہیں بلکہ علمائے امت کا اجماع ہے کہ

یہ احترازی نوعیت کے حامل ہیں اور امام بخاری کے فقاہت کی دلیل، اور ان کے علمی مسلک کے ترجمان ہیں۔ چونکہ امام بخاری کسی مخصوص فقہی مسلک سے متعلق نہیں تھے بلکہ خود مجتہد تھے لہٰذا ان تراجم کا مصداق و مدلول متعین کرنے میں خاص دشواری پیش آتی ہے۔ رہی ان کی شافعیت کی بات تو یہ شوافع کے حسنِ ظن سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی۔ بعض مسائل میں امام شافعی سے ان کی موافقت محض اتفاق ہے جیسے رفع الیدین، والجہر بالتامین وغیرہ۔ ورنہ انھوں نے بے شمار مسائل میں امام شافعی کی رائے کے خلاف رائے کو اختیار کیا ہے، جیسے :وضوعند القبلۃ، ومس الذکر ومس المرأۃ، والقلتین، والجہر بالبسملۃ، وتثلیث الماء لمسح الراس، وطہارۃ المنی، وقیام الماموم بحذاء الامام وغیرہ، بعض ایسے مسائل ہیں جن میں امام بخاری نے امام شافعی کی مخالفت کی ہے، بلکہ تحقیقی امر یہ ہے موافقتہ للإمام الأعظم لیس بأقل مماوافق فیہ الشافعی، اور اسی طرح حمیدی کی شاگردی کی بنیاد پر انھیں حنفیوں میں شمار کرنا بھی خوش گمانی سے زیادہ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان تراجم کے مقاصد کی تعیین وتحدید، ان کے اغراض کی تشریح و توضیح اور تراجم و احادیث کے درمیان توفیق وتلفیق علم حدیث کے مہمات میں سے شمار ہوتا ہے۔ بے شمار علماء ومحدثین نے ان تراجم کے مقصود ومدلول کی تعیین وتوضیح میں اپنی علمی کاوشیں صرف کیں۔ تمام شارحین بخاری نے ان تراجم پر خصوصی توجہ دی اور بہت سے علماء نے اس موضوع پر مستقل کتابیں اور رسائل تصنیف کیے، ان میں ناصر الدین ابن منیر اسکندرانی کی "المتواری علی تراجم البخاری"، ابوعبداللہ محمد بن عمر الفہری المتوفی ۷۲۱ھ کی "ترجمان التراجم"، ابوعبد اللہ محمد بن منصور المغراوی السجلماسی کی تصنیف "حل الأغراض المبہمۃ فی الجمع بین الحدیث والترجمۃ" وغیرہ مشہور تصنیفات ہیں۔ صاحب بستان المحدثین نے بدرالدین محمد الدمامینی المتوفی ۸۲۸ھ کی ایک کتاب "تعلیق المصابیح علی أبواب الجامع الصحیح" کا تذکرہ کیا ہے۔ شاہ عبدالعزیز صاحب نے یہ بھی کہا ہے دمامینی نے یہ کتاب سلطان احمد شاہ گجراتی کے لئے لکھی تھی، لیکن کشف الظنون کے مطابق "مصابیح الجامع" کے آخر میں ہے کہ اس کی تکمیل زبید یمن میں ہوئی ہے اور اس کو حاجی خلیفہ نے شروح بخاری میں شمار کیا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ مصابیح اور تعلیق المصابیح دو الگ الگ تصنیفات ہوں اول الذکر تراجم بخاری کی

شرح میں جو ہندوستان میں لکھی ہو، اور ثانی الذکر بخاری کی شرح ہو جسے یمن میں لکھا ہو، یا وہاں اس کی تکمیل کی ہو۔ اس لئے کہ یہ تاریخی حقیقت ہے کہ دمامینی نے احمد آباد میں اپنے طویل قیام کے دوران سلطان احمد شاہ کے لئے کئی کتابیں تصنیف کی تھیں۔ جیسے "تحفة الغريب شرح معنى اللبيب"، "شرح الوافی" اور "مختصر حياة الحيوان الكبرى" وغیرہ۔ بہرکیف اگر "تعليق المصابيح" ہندوستان میں تصنیف نہیں کی گئی تو اس موضوع پر پہلی مستقل ہندوستانی تصنیف مسند الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی کتاب "شرح تراجم أبواب البخاری" ہے، اگر چہ ہندوستان کے تمام شارحین بخاری نے - اپنے عرب نظراء کی طرح - اس موضوع پر کچھ نہ کچھ خامہ فرسائی کی ہے۔

شرح ابواب تراجم البخاری حضرت شاہ صاحب کی ایک معرکۃ الآراء اور مہتم بالشان تصنیف ہے۔ قاسمی صاحب کے مطابق شاہ صاحب نے اس کی تصنیف ۴۶- ۱۱۴۵ھ/ ۳۳- ۱۷۳۲ء میں فرمائی۔ کتاب متعدد بار شائع ہوچکی ہے۔ اصح المطابع دہلی اور مطبع نور الانوار کے نسخوں میں تاریخ طبع موجود نہیں ہے۔ دائرۃ المعارف العثمانیۃ حیدر آباد سے کتاب تین بار شائع ہوئی ہے۔ پہلی بار ۱۳۲۳ھ/ ۱۹۰۵ء میں، تیسری بار ۱۳۶۸/ ۱۹۴۹ میں۔

کتاب کے ان مطبوعہ نسخوں اور فکر وآ ثار ولی اللہی سے متعلق کتابوں میں اس کا نام "شرح تراجم ابواب البخاری" یا "رسالہ شرح تراجم ابواب صحیح البخاری" ملتا ہے، جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے اس تصنیف میں بخاری کے تمام تراجم ابواب کو شامل کیا ہے، جبکہ واقعہ اس کے برخلاف ہے۔ حضرت شاہ نے بخاری شریف کے چھہتر کتابوں میں سے صرف چھبیس کتاب کے ۳۷۸ ابواب کے تراجم کی شرح لکھی ہے۔ جب کہ بخاری شریف کے جملہ ابواب کی تعداد ۳۶۵۵ ہے یعنی شاہ صاحب نے جن ابواب کے تراجم کی شرح لکھی ہے وہ کل ابواب کا تقریباً دسواں حصہ ہے۔ لہذا اگر کتاب کا نام شرح تراجم بعض ابواب البخاری ہوتا تو زیادہ مناسب ہوتا۔ اور مجھے خیال ہورہا ہے کہ میں نے کسی کتاب میں اس کا یہ نام دیکھا بھی ہے، لیکن ابھی ذہن اس مصدر کی نشاندہی سے قاصر ہے۔ واضح رہے کہ بخاری کے بہت سے ابواب بغیر تراجم کے ہیں لیکن پھر بھی ان کی تعداد اتنی نہیں ہے جو مذکور نسبت پر کچھ زیادہ اثر ڈال

سکیں۔ شاہ صاحب نے کچھ ایسی کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے جو بخاری میں موجود نہیں ہے جیسے کتاب صلوٰۃ الخوف، کتاب العیدین، کتاب ماجاء فی الوتر، کتاب سجود القرآن، کتاب التہجد اور کتاب الرد علی الجہمیۃ۔ دراصل اول الذکر پانچ کتابیں کتاب الجمعہ کے تحت اور آخر الذکر کتاب التوحید میں ابواب کے عنوان سے شامل ہیں۔

تو کیا شاہ صاحب کا یہ عمل ناقص ہے؟ اور امام بخاری کا قرض امت پر آج بھی باقی ہے؟ علاوہ ازیں یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے کہ شاہ صاحب نے اس کام کو ناقص کیوں چھوڑا، بظاہر ایسا کوئی مانع بھی نہیں تھا۔ شاہ صاحب نے اپنی وفات کے تیس سال پہلے اس کام کو مکمل کیا۔ یہ ان کی زندگی کا وہ عہد ہے جس میں شاہ صاحب پوری طرح سے تصنیف وتالیف کے لئے وقف تھے، اور ان سب سے بڑھ کر اس کام کے بظاہر نامکمل ہونے کے باوجود شاہ صاحب نے اپنے مقدمہ میں اشارۃً وکنایۃً بھی کچھ ایسا نہیں لکھا جس سے یہ پتہ چلے کہ ان کا یہ کام نامکمل ہے یا انھوں نے صرف بعض تراجم کی شرح پر اکتفا کیا ہے۔

اس قضیے کے حل کے لئے جب میں فتح الباری کی ورق گردانی کی تو یہ عجیب وغریب عقدہ کھلا کہ امام ابن حجر نے بخاری شریف کے جن تراجم ابواب کی باقاعدہ شرح لکھی ہے ان کی تعداد بہت زیادہ نہیں ہے بلکہ شاہ صاحب کی اس مختصر تصنیف سے بھی کہیں کم ہے۔ یہاں دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے اول یہ کہ امام ابن حجر نے جن تراجم ابواب کی محض لغوی ونحوی شرح کی ہے میں نے انھیں شامل نہیں کیا اور ''باقاعدہ شرح'' سے میری یہی مراد ہے اور دوئم یہ کہ فتح الباری کا میرا یہ مطالعہ استقراء ناقص کے طور پر تھا میں نے اس کی ابتداء، درمیان اور آخر کے صرف چند کتابوں کے ابواب کو دیکھنے پر اکتفا کیا ہے۔ اور ان ابواب میں میں نے پایا کہ شاہ صاحب نے امام ابن حجر کے مقابلے میں کہیں زیادہ تراجم کی شرح کی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شاہ صاحب نے بخاری کے انھیں تراجم ابواب کی شرح فرمائی ہے جو ان کے نزدیک قیود احترازیہ پر مشتمل تھیں، یا جن سے امام بخاری نے مسائل کا استنباط کیا ہے، یا جو ان کے کسی فقہی یا کلامی مسلک کی نشاندہی کرتے ہیں۔ اور وہ تراجم جو صرف عنوان باب کی حیثیت رکھتے ہیں شاہ صاحب نے ان سے تعرض نہیں کیا اور نہ یہ ان کا مطلوب تھا۔ اور یہ بات ہرگز معقول ومقبول نہیں

ہوسکتی کہ بخاری کا ہر ترجمہ باب احتراز کے لئے ہو، جب کہ الجامع الصحیح کی تدوین وتالیف کا یہ بنیادی مقصد بھی نہیں تھا۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ شاہ صاحب کی یہ تصنیف اپنے موضوع پر ایک مکمل تصنیف ہے۔ اس کے مکمل ہونے کی ایک داخلی شہادت یہ بھی ہے شاہ صاحب کی یہ تصنیف بخاری کی پہلی کتاب کتاب الایمان سے لے کر اس کی آخری کتاب کتاب التوحید تک پر مشتمل ہے۔

اگر شاہ صاحب کو اپنا یہ عمل ناقص و نامکمل رکھنا ہوتا تو اس شمول واحاطہ کے بجائے ایک طرف سے چند یا چند سو ابواب کی شرح فرمادیتے۔ جیسا کہ دوسرے مصنفین نے کیا ہے۔ چنانچہ شیخ سجلماسی نے اپنی کتاب "حل الأغراض المبهمة فی الجمع بین الحدیث والترجمة" میں صرف ابتدائی سو تراجم ابواب کی شرح کی ہے یا شیخ ابوعبداللہ محمد بن عمر الفہری السبتی نے "ترجمان التراجم" میں کتاب الصیام تک کے تراجم ابواب کی شرح کی ہے۔

مقدمہ کتاب میں شاہ صاحب نے سب سے پہلے اپنے اس مشہور موقف کو دہرایا ہے، جس کا ذکر وہ مسوی، مصفی اور حجۃ وغیرہ میں بار بار کر چکے یعنی بخاری نے اپنی کتاب کی بنیاد مؤطا امام مالک پر ڈالی۔ البتہ یہاں مؤطا کے ساتھ کچھ اور کتابوں کو اس امر میں شریک کردیا ہے، فرماتے ہیں کہ :" أول ماصنف أهل الحديث فی علم الحديث جعلوه مدونا فی أربعة فنون: فن السنة أعنی الذی يقال له الفقه مثل مؤطا مالك وجامع سفيان، وفن التفسير مثل كتاب ابن جريج، وفن السير مثل كتاب محمد بن إسحاق، وفن الزهد والرقاق مثل كتاب ابن المبارك فأراد البخاری رحمه الله أن يجمع الفنون الأربعة فی كتاب ويجرده لما حكم له العلماء بالصحة قبل البخاری وفی زمانه ، ويجرده للحديث المرفوع المسند۔ ومافيه من الآثار وغيرها إنما جاء به تبعا لا بإصالة ولهذا سمی كتابه بالجامع الصحيح المسند"

اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ امام بخاری نے تمام مصنفین کی طرح اپنے ماقبل کی کتابوں سے استفادہ کیا ہے، اور اس میں مؤطا کو کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ بخاری ایک مستقل بالذات تصنیف ہے، اسے مؤطا کی شرح یا امتداد محض قرار نہیں دیا جاسکتا، بلکہ اپنی صحت وثقاہت، حسن

ترتیب وتالیف اور استنباط مسائل میں ان کتابوں سے بدرجہا بہتر ہے جن سے امام بخاری نے استفادہ کیا ہے۔ خود شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ " هذا أمر لم يسبق إليه غيره"۔

اس کے بعد شاہ صاحب نے ان اصول کا ذکر کیا ہے جن کی روشنی میں ان تراجم کا مقصود ومدعا سمجھا جاسکتا ہے۔ شاہ صاحب کے دس نکاتی اصول نہایت جامع ہیں ان میں سے بعض کئی کئی اصلوں پر مشتمل ہیں، مثلاً امام بخاری ترجمے میں ایسی حدیث مرفوع ذکر کرتے ہیں جو ان کے شرط کے مطابق نہیں، پھر باب میں اپنی شرط کے مطابق اس کے لئے شاہد لاتے ہیں یہ بہت شائع اصل ہے اس کی مثال "باب الأمراء من قريش" ہے لیکن بخاری نے اس کے تحت جو حدیث ذکر کی ہے وہ ہے " لا يزال هذا الأمر في قريش مابقي منهم اثنان " یعنی جس حدیث مرفوع کو ترجمہ باب بنایا، اس کے بجائے دوسری حدیث کو ذکر کیا۔ اسی طرح بقیہ تمام اصول۔

ان اصول عشرہ کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان تراجم میں سے اکثر عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ کے تراجم کے تعقبات ہیں۔ شاہ صاحب کے فرمودات کو اگر فتح الباری کے شروح تراجم سے موازنہ کیا جائے تو واضح ہوتا ہے، شاہ صاحب نے فتح سے استفادہ تو ضرور کیا ہے، لیکن وہ ان تراجم کے مقصود ومدلول کو متعین کرنے میں اور تراجم واحادیث میں تطبیق دینے میں امام ابن حجر سے زیادہ کامیاب رہے ہیں۔ مثلاً "باب كيف كان بدء الوحي" کی شرح میں لکھتے ہیں: مقصود اصلی وحی کا اثبات ہے اور یہاں وحی سے مراد وہ وحی ہے جو نفس حدیث وکلام ہے اور بدء الوحی کا مطلب مبدأ الوحی ہے اور اس طرح "كيف كان بدء الوحي" کا مطلب یہ ہوا کہ: " كيف كان مبدأ ماروي عنه صلى الله عليه وسلم " یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کچھ مروی ہے اس کے مبدأ کی کیفیت کیا ہے، اور پھر احادیث باب کے ذریعے ثابت کیا کہ یہ مبدأ وحی اور فرشتے کا توسط تھا یعنی ہم ان احادیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا، انھوں نے جبریل علیہ السلام سے، اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے۔ اور اس طرح یہ اعتراض خود بخود اٹھ گیا کہ وحی کی کیفیت کا ذکر صرف ایک حدیث میں ہے بقیہ پانچ حدیثیں ترجمہ باب سے مطابق نہیں ہیں۔

متکلمین و محققین کے نزدیک ایمان صرف تصدیق کا نام ہے، لیکن محدثین عمل کو بھی ایمان کا جز مانتے ہیں۔ شاہ صاحب بخاری کے ان تمام تراجم کو جن میں مختلف اعمال کو ایمان کا حصہ قرار دیا گیا ہے، قیود احتراز یہ مانتے ہیں۔ لہٰذا کتاب الایمان میں شروع ہی میں اس قضیہ کو اٹھایا اور اس کا ایک ایسا حل پیش فرمایا جو تمام مسائل کو ختم کر دیتا ہے اور حقیقت و مجاز کا سہارا لئے بغیر فرماتے ہیں کہ ایمان دو ہیں یعنی ایمان کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے اور دونوں حقیقت پر مبنی ہیں۔ پہلا ایمان انقیاد اور دوسرا ایمان حقیقت اور ان میں سے کوئی مجازی اطلاق نہیں ہے۔ مثلاً کمزور و ضعیف آدمی کو بھی آدمی کہا جاتا ہے من غیر مجاز حقیقی طور پر، اور اس آدمی کو بھی حقیقی معنوں میں آدمی کہا جاتا ہے جو جملہ انسانی کمالات کا جامع ہو۔

شاہ صاحب نے بہت سے تراجم کی شروح میں متقدمین سے موافقت کی ہے۔ جیسے: باب حب الرسول من الإيمان، باب من الدين الفرار من الفتن، باب من كره أن يعود في الكفر، باب علامة المنافق، باب من سئل علما وهو مشغول في حديثه وغیرہ، میں شاہ صاحب کی شرح ابن حجر کی شرح سے ملتی جلتی ہے، لیکن بایں ہمہ ان میں سے ہر ایک میں شاہ صاحب نے کوئی نہ کوئی ایسا اضافی نکتہ بیان کیا ہے جو فتح الباری میں نہیں ہے۔ اور اکثر شاہ صاحب کا یہی نکتہ بنیادی اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔ مثلاً باب: من سئل علما وهو مشتغل في حديثه کے ضمن میں ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس میں عالم و طالب علم کے ادب کو بتایا گیا ہے عالم کا ادب یہ ہے کہ ایسے سائل کو ڈانٹے نہیں بلکہ اس سے اعراض کرے حتی کہ اپنی گفتگو مکمل کر لے اور طالب کا ادب یہ ہے کہ اگر کوئی گفتگو میں مشغول ہو تو اس سے سوال نہ کرے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس ترجمے کی اصل غرض یہ ہے کہ اگر کوئی گفتگو میں مشغول ہو اور سائل کو فوری جواب نہ دے تو یہ کتمان علم میں نہیں۔ ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کی یہ تطبیق ابن حجر کی تطبیق سے اولیٰ اور کہیں زیادہ معنی خیز ہے۔

علامہ ابن حجر اور سابقین نے بخاری کے بے شمار تراجم سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے لیکن ان تراجم کی شرح بھی ہمیں شاہ صاحب کے اس رسالے میں ملتی ہے۔ اس کی ایک مثال باب من رفع صوته بالعلم ہے۔

اس رسالے کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بعض ایسے تراجم ابواب کی بھی شرح ملتی ہے جن کے بارے میں محدثین کا عام خیال ہے کہ: ان تراجم کی احادیث ابواب سے تطبیق ناممکن نہیں تو متعذر ضرور ہے۔ اس کی ایک مثال: باب إذا فاته العيد يصلي ركعتين ، وكذلك النساء ومن كان في البيوت والقرى۔ اس کے تحت ایک حدیث ذکر کی ہے کہ: "عن عائشة أن أبا بكر رضي الله عنه دخل عليها وعندها جاريتان في أيام مِنى تُدفّفانِ وتضربان والنبي صلى الله عليه وسلم متغشٍّ بثوبه فانتهرهما أبو بكر فكشف النبي صلى الله عليه وسلم عن وجهه فقال دعهما يا أبابكر فإنها أيام عيد وتلك الأيام أيام مِنى الخ۔ علماء فرماتے ہیں کہ اس حدیث اور اس کے ترجمۂ باب میں مطابقت ممکن نہیں کیونکہ دونوں میں کوئی ربط نہیں ہے، لیکن شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا ترجمۂ باب میں یہ کہنا کہ اگر کسی کی عید کی جماعت چھوٹ جائے تو وہ دو رکعت تنہا پڑھ لے، مرد ہو یا عورت، شہری ہو یا دیہاتی۔ اور حدیث عائشہ مذکور سے بخاری کا وجہ استدلال اللہ کے رسول کا یہ فرمان ہے "فإنها أيام عيد" یہ فرمان بغیر کسی قید کے ہے یعنی عید منانا آج کے دن کا حق ہے اور یہ حق مرد و عورت آزاد و غلام اور مدرک جماعت اور فائت جماعت سب کو بلا استثناء حاصل ہے، اور ترجمۂ باب اور حدیث میں یہی وجہ تطبیق بھی ہے۔

اس طرح شاہ صاحب کی یہ کتاب ان کی عبقریت کی دلیل اور حدیث رسول میں ان کی بالغ نظری کی سند ہے اور فہم و تفہیم بخاری کے لئے ایک ناگزیر ضرورت بھی ہے۔ اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس مختصر لیکن جامع تصنیف کے ذریعے حضرت شاہ صاحب نے امیر المومنین فی الحدیث امام بخاری رحمہ اللہ کے قرض کو بڑی حد تک ادا فرمادیا۔ لیکن خود شاہ ولی اللہ کا ایک قرض اسلامیان ہند پر ہے اور وہ قرض ہے ان کی فکر، اور ان کے مسلک و مشرب کی تنفیذ و تطبیق۔ بخاری کا قرض شاہ صاحب نے ادا کیا ہے، دیکھنا یہ ہے کہ شاہ صاحب کا یہ قرض کب کیسے اور کس کے ذریعے ادا ہوتا ہے۔

لعل الله أن يحدث بعد ذلك أمرا

امام شاہ ولی اللہؒ

افکار و آثار

مرتبہ

پروفیسر اختر الواسع
فرحت احساس

البلاغ پبلی کیشنز
N-1 ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

عبدالقادر جعفری

شاہ ولی اللہ دہلوی کی قرآنی خدمات

بارہویں صدی ہجری اور اٹھارہویں صدی عیسوی میں غلط مذہبی تصورات اور مشرکانہ خیالات مروج ہو گئے تھے۔ لہٰذا سنت رسولؐ کے احیاء اور خالص اسلامی عقائد و مسائل کی حکیمانہ تشریح و توضیح کی اشد ضرورت تھی۔ خوش قسمتی سے یہ خدمت شاہ ولی اللہ نے انجام دی۔ یہ سچ ہے کہ ان کی تصانیف ان کے زمانہ کی مروجہ روش سے علیحدہ اور ان کا طرز فکر جداگانہ تھا جس کا احساس خود انہیں بھی تھا۔ لہٰذا فرماتے ہیں ''ولا بد چون این ہفت نکتہ گفتہ شد باید دانست کہ مفہوم خلافت خاصہ بر نہجی کہ بیان کردیم علمی است شریف کہ نور توفیق آن را در خاطر بندہ ضعیف ریختہ''۔

شاہ صاحب مفسر، محدث، فقیہ، نحوی، فلسفی اور ماہر عمرانیات غرضیکہ مختلف الابعاد شخصیت کے مالک تھے۔ مگر ان کی علمی سرگرمیوں اور سماجی اصلاحات کا مرکز قرآن کریم تھا۔ قرآن کریم کے فارسی ترجمہ، مختصر حواشی اور الفوز الکبیر کے مطالعہ سے ان کی قرآن سے وابستگی کا واضح اندازہ ہوتا ہے۔ انہی تصانیف کا مختصر تعارف دانشمندان گرامی کے حضور پیش کرنے کی جسارت کررہا ہوں۔

شاہ صاحب نے تجدید و اصلاح امت اور نشر و اشاعت دین حقیقی کے لئے جو عظیم الشان خدمات ان تصانیف کے ذریعہ انجام دیں وہ اتنی وسیع اور متنوع ہیں کہ ان کا احاطہ ایک مقالہ میں ناممکن ہے اس کے لئے کتابیں درکار ہیں لہٰذا کہنا پڑتا ہے:

داماں نگہ تنگ و گل حسن تو بسیار
گلچین بہار تو ز داماں گلہ دارد

شاہ صاحب نے اپنے زمانہ میں غیر مسلموں کے اثرات قرآن وحدیث سے دوری کی وجہ سے پھیلی ہوئی بے راہ روی، بے توفیقی اور غلط اندیشی کی کثرت سے عَلٰی سَمْعِهِمْ وَ عَلٰی اَبْصَارِهِمْ غِشٰوَة کو دیکھ کر جس کے حدود یَصُدُّونَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ تک پہنچتے ہیں فیصلہ کیا کہ ہدایت عام، اصلاح عقائد اور اللہ تعالیٰ سے قوی رابطہ کے لئے قرآن کریم کی ہدایات وتعلیمات کی تبلیغ سے زیادہ کوئی ذریعہ موثر نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ سچ ہے کہ—

گر تو می خواہی مسلمان زیستن
نیست ممکن جز بہ قرآن زیستن

شاہ صاحب کے نزدیک اس کا واحد ذریعہ قرآن کا فارسی ترجمہ اور اس کی اشاعت تھی وہ خود اس سلسلے میں فرماتے ہیں ”یہ زمانہ جس میں کہ ہم لوگ موجود ہیں اور یہ ملک جس کے ہم باشندہ ہیں اس میں مسلمانوں کی خیر خواہی تقاضا کرتی ہے کہ ترجمہ قرآن سلیس اور بامحاورہ فارسی میں بغیر اظہار فضیلت اور عبارت آرائی کے اور متعلق قصوں اور توجیہات کے ذکر کئے ہوئے کیا جائے تا کہ عوام وخواص یکساں طور پر سمجھ سکیں اور چھوٹے بڑے سبھی معانی قرآن کا ادراک کرسکیں۔ اس لئے اس اہم کام کا داعیہ فقیر کے دل میں ڈالا گیا اور اس کے لئے مجبور کیا گیا۔ اس سلسلے میں شاہ صاحب نے پہلے کے ترجموں پر غور کیا تا کہ جس ترجمہ کو معیار کے مطابق پایا جائے اس کی ترویج کی جائے اور یہ ترجمہ حتی الامکان اہل زمانہ کے ذوق کے مناسب ہو مگر ان ترجموں میں یا تو بے کیف طوالت ہے یا خلل انداز تقصیر واجمال“۔ غرضیکہ ۱۱۵۱ھ میں مسودہ فتح الرحمان تیار ہوگیا اور ۱۱۵۶ھ میں خواجہ محمد امین کے اہتمام سے اس کتاب کی ترویج ہوئی اور

للّٰہ الحمد کہ آن نقش کہ خاطر می بست
آمد آخر ز پس پردۂ تقدیر پدید

شاہ ولی اللہ نے بتایا کہ قرآن حکیم سرچشمہ ہدایت ہے جس کی ضیاء باریاں چشم بصیرت کے لئے لامحدود ہیں۔ یہ مسلمانوں کے لئے ایک ضابطہ حیات ہے جس میں کسی قسم کی تبدیلی

ناممکن ہے۔اس نے افراد اقوام کے لئے ایسے اصول وضوابط بیان کئے ہیں جو ہر زمانے میں اور ہر مقام پر زندہ و باقی رہنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔قرآن سے رشتہ کمزور کر لینے کا لازمی نتیجہ انتشار وافتراق ہے۔آج ہم جس اضطراب میں مبتلا ہیں اور جس کرب نے ہمارے دلوں کو گھیر رکھا ہے اس سے نجات کی صورت یہی ہے کہ قرآن حکیم پر اپنی حکمت عملی کی بنیاد رکھیں اور یہ نہ بھولیں کہ کتاب اللہ آج بھی سعادت اخروی کا سرچشمہ ہے۔شاہ صاحب نے ترجمہ قرآن اور اس کے مقدمہ کے ذریعہ تطہیر عقائد اور اصلاح اعمال واخلاق کی مؤثر عمیق اور وقیع کوشش کی۔

جیسا کہ اشارہ کیا گیا شاہ ولی اللہ نے جس عہد اور ماحول کو بدلنے کی فکر کی وہ زوال کی انتہا کو پہنچ چکا تھا۔انہوں نے اپنے ترجمہ قرآن کے ذریعہ اصلاح معاشرہ کا آغاز کیا۔

فتح الرحمان کو دوسرے فارسی تراجم کے مقابلہ میں جو امتیاز حاصل ہے اس کا ذکر اجمالاً یہاں کیا جاتا ہے۔

۱۔ قرآن کی عبارت کا فارسی زبان کی لطافت کو دھیان میں رکھ کر ترجمہ کیا گیا ہے۔زبان و ادای عبارت میں اختصار اور مفہوم کی وضاحت کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔

۲۔ قصص کی روایات میں درمیانی راہ اختیار کی گئی ہے۔

۳۔ مختلف توجیہات میں علم حدیث اور علم فقہ کے اعتبار سے زیادہ موزوں اور صرفی ونحوی لحاظ سے مختصر الفاظ میں توجیہہ کی گئی ہے۔

۴۔ قدیم تراجم یا تو تحت اللفظ یا حاصل المعانی ہیں جن کی وجہ سے قاری دشواریوں سے دو چار ہوتا ہے۔شاہ صاحب کا ترجمہ درمیانی اور جامع ہے۔

۵۔ شاہ صاحب نے اپنے ترجمہ میں فقہی نکات کا بھی لحاظ رکھا ہے۔

۶۔ شاہ صاحب نے ترجمہ میں اس بات کا لحاظ رکھا ہے کہ اگر کسی آیت کے دو معنی ہو سکتے ہیں تو ایک کا ترجمہ میں ذکر کیا ہے اور دوسرے معنی کا حاشیہ میں۔

۷۔ شاہ صاحب کے ترجمہ میں سلاست و روانی، حسن ادا، عبارت کی دلکشی و دل نشینی اور ندرت بدرجہ اتم پائی جاتی ہے جس نے ان کے ترجمہ کو دوسرے تراجم سے ممتاز بنا دیا ہے۔

۸۔ نحو کے مشہور اور ظاہری قواعد کی بعض آیات سے بظاہر عدم مطابقت کی توجیہہ بھی قابل قدر ہے۔

۹۔ ان کے انداز بیان میں معنویت اور استدلال میں وزن ہے۔

۱۰۔ نسخ میں متقدمین اور متاخرین کے اصطلاحی فرق کی توضیح ناسخ ومنسوخ آیات میں تطبیق، صحابہ وتابعین کے تفسیری اختلافات کا حل ان کی اہم تحقیقات ہیں۔

۱۱۔ قرآن مجید نے جن فرقوں کی تردید کی ہے ان کے اصلی اور صحیح خیالات وعقائد اور کمزوریوں کا بیان ان کی گمراہیوں اور غلط فہمیوں کے حقیقی اسباب اور ان کی تاریخ نفاق کی تشریح اور مسلمانوں کی بعض جماعتوں پر ان کی تطبیق فہم قرآن کی اساس ہے جو اختصار کے باوجود اس وضاحت کے ساتھ کسی بڑی تفسیر میں بھی نہیں ملتی۔

۱۲۔ شاہ صاحب فقہی احکام پر موقع کے لحاظ سے گفتگو بھی کرتے ہیں اور حدیث وسنت سے استنباط بھی۔

۱۳۔ سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نظم قرآن، اسلوب بیان اور آیات کے باہمی ربط اور سورتوں کی باہمی تنظیم کو بھی اجاگر کیا ہے۔

۱۴۔ شاہ صاحب کا خیال ہے کہ قرآن کے صحیح مفہوم کو سمجھنے کے لئے اصطلاحی معنی اور لغوی معنی میں فرق کرنے کی صلاحیت لازمی ہے کیونکہ مفسرین نے اکثر قرآنی کلمات کی تفسیر جدید اصطلاحی معنی میں کی ہے۔لہٰذا چاہئے کہ قرآن کی تفسیر ان معانی کے اعتبار سے کی جائے جو نزول قرآن کے وقت مستعمل تھے۔معنی کی حقیقت تک پہنچنے کے لئے لفظ کے معنی کا اس کے پہلے کلام کے موافق ہونا اور جملہ معانی ہدایت کے ساتھ اتفاق کرنا اور کتاب کے مقصود سے مناسبت رکھنا لازمی ہے۔اس ضمن میں تفسیر دانی کے اسلوب کلام وطرز ادا کا اتنا علم ضروری ہے جس سے قرآن کے اعلیٰ ترین طرز ادا کو سمجھا جا سکے۔

۱۵۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے احوال وطبائع، انسان کے متعلق سنت الٰہی کا ذکر اور دنیا کی امتوں کے قصے ان کی سنتیں اور سیرتیں بیان کی ہیں۔اس ضمن میں بہت سے علوم کی ضرورت ہے جن میں تاریخ کا علم سب سے اہم ہے۔

مختصر یہ کہ فتح الرحمان پر شاہ صاحب کا تفسیری حاشیہ اور اصول ترجمہ پر لکھا ہوا مقدمہ بہت ہی اہم ہے۔ حاشیہ آیات کی ضروری تشریح اور مشکل مقامات کی وضاحت کرتا ہے۔ اگرچہ اس میں اختصار سے کام لیا گیا ہے پھر بھی شان نزول، ربط آیات، ناسخ منسوخ، فقہی احکام اور تمثیلات پر خاصی گفتگو ہے جو ایک قاری کے لئے نہایت مفید ہے۔ مقدمہ مختصر ہونے کے باوجود بڑا بصیرت افروز اور عالمانہ ہے۔ خود لکھتے ہیں:

''این رسالہ ایست در قواعد ترجمہ مسماہ بالمقدمۃ فی قوانین الترجمۃ کہ در وقت تسوید ترجمہ قرآن قلم بہ ضبط آن جاری شد''۔

غرضیکہ شاہ صاحب عقائد کی تشریح و تفہیم اور اس کو سلف کے فہم و مسلک کے مطابق پیش کرنے کی پوری صلاحیت رکھتے تھے کیونکہ انہوں نے ایک طرف یونانی فلسفہ کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور علم کلام کا پورا سرمایہ ان کی نظر کے سامنے بلکہ ان کی دسترس میں تھا، دوسری طرف وہ قرآن کے دقیق النظر مفسر علم حدیث کے ماہر اور اسرار و مقاصد شریعت کے راز داں بھی تھے۔ اس لئے وہ لفظیت اور تاویل کے درمیان راہ اعتدال پر قائم رہے۔

شاہ صاحب نے قرآن مجید کے ترجمہ کے علاوہ علم تفسیر سے متعلق کتابیں بھی تحریر کیں۔ ان میں ان کی فارسی تصنیف الفوز الکبیر فی اصول التفسیر خاصی اہمیت کی حامل ہے۔ اس کتاب میں تفسیر کے اصول بیان کئے گئے ہیں۔ اس کے ذریعہ شاہ صاحب نے مسلمانوں پر ان کے حقائق کا انکشاف کیا جس سے وہ اغلب ناواقف تھے، اسلامی مسائل کی حکیمانہ توجیہہ و تشریح اور تطبیق عقل و نقل اگرچہ بارہویں صدی ہجری کے عالم کے لئے بالکل نیا موضوع نہیں تھا لیکن یہ حقیقت ہے کہ شاہ صاحب سے پہلے پورے نظام شرعی کی حکیمانہ تشریح کہیں نہیں ملتی۔ اس اہتمام اور جامعیت کے ساتھ اس موضوع پر غالباً شاہ صاحب ہی پہلے مصنف ہیں جنہوں نے تفصیل سے لکھا ہے۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں:

''شاہ صاحب کی کتاب الفوز الکبیر فی اصول التفسیر بھی

اور فہم قرآن کے مشکلات کا علمی تجزیہ ہے، ایک قیمتی اور نادر بیاض ہے"۔

شاہ ولی اللہ خود لکھتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ بہ لطفہ العظیم چون براین فقیر دری از فہم کتاب اللہ کشادند خواست کہ بعضی نکات نافعہ کہ در تدبر قران (کلام اللہ) یاران را بکار آید در رسالہ مختصری مضبوط نماید امید واری از عنایت حضرت باری تعالیٰ آن است کہ طالب علمان را بہ مجرد فہم این قواعد راہی واسع در فہم معانی کتاب اللہ کشادہ گردد کہ اگر عمری در مطالعہ تفاسیر یا گذرانیدن انہا بر مفسران بس برند بآن ضبط و ربط بدست نیارند"۔

شاہ صاحب نے الفوز الکبیر کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا ہے—

(۱) علوم پنجگانہ جن کی نشاندہی قرآن کریم خاص طور سے کرتا ہے۔

(۲) نظم قرآن کی پوشیدگی کے اسباب اور ان اسباب کی تفصیلی وضاحت۔

(۳) لطائف نظم قرآن کی وضاحت اور اس کے اسلوب کی تشریح۔

(۴) فنون تفسیر کی تشریح اور صحابہ و تابعین کرام کے تفسیری اختلافات کی وضاحت۔

(۵) غرائب قرآن کی تشریح مع اسباب نزول۔

ان پانچوں علوم پر شاہ صاحب نے تفصیلی بحث کی ہے۔ شاہ صاحب نے قرآن کی زبان اور نحوی وصرفی قاعدوں پر مفصل گفتگو کی ہے۔ ان کے نزدیک قرآن کو اس وقت کے عربوں کی زبان کے مطابق سمجھنا چاہیے اور صحابہ کرام اور تابعین کے آثار پر اعتماد کرنا چاہیے۔ وہ علماء نحو کے کسی ایک مسلک کو اختیار کرنے کے قائل نہیں۔ ناسخ ومنسوخ اور محکم ومتشابہ کا مسئلہ دشوار ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے مخصوص انداز میں اس پر بحث کی ہے اور دوسرے مفسرین سے قدرے مختلف نظر آتے ہیں۔

حروف مقطعات کے سلسلے میں بھی شاہ صاحب دوسرے مفسرین سے جدا نظر آتے ہیں۔ وہ انہیں علوم وہبیہ میں شمار کرتے ہیں اور انہیں سورتوں کے نام سے منسوب کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ حروف سورتوں کے مطالب و مفاہیم کی نشاندہی کرتے ہیں۔

غرائب قرآنی کی تمام معتبر شروح کو شان نزول کے ساتھ بیان کیا ہے۔ چنانچہ خود لکھتے ہیں "مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کے پانچویں باب میں غرائب قرآنی کی تمام معتبر شروح کو شان نزول کے ساتھ بیان کروں اور اس باب کو مستقل رسالہ قرار دوں۔

غرضیکہ شاہ صاحب کی ادبی خصوصیات کو مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے—

(۱) دقت نظر، (۲) وسعت نظر، (۳) سلامت فہم،

(۴) سلاست بیان، (۵) قوت انشاء و تعبیر

شاہ ولی اللہ اسلام کے بہترین مفکر، حکیم اور زبردست عالم ربانی اور فلسفی تھے۔ ان کی شریعت اور طریقت کی تطبیق کی کوشش قابل ستائش و صد آفرین ہے۔ اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ کے سلسلے میں خود وہ فرماتے ہیں "اللہ پاک نے مجھ کو وہ قدرت بیان بھی عطا فرمائی ہے جس سے کام لے کر میں اس مسئلہ کی بہترین وضاحت کر سکوں، ایسی وضاحت کہ پھر کوئی شک اور اشکال باقی نہ رہ سکے"۔

ہم دیکھتے ہیں کہ شاہ صاحب نے متقدمین کے طریق فکر و استنباط کا عمیق جائزہ لیا جو باتیں قابل اعتراض نظر آئیں ان سے احتراز کیا۔ احادیث رسول اور آثار صحابہ و تابعین اور اقوال مجتہدین پر تحقیق و تجسس کی نگاہ ڈالی تاکہ ہر مسئلہ میں شرع کا صحیح حکم معلوم ہو سکے۔ اگر آیت قرآنی میں مختلف پہلوؤں کا احتمال ہو تو حدیث نبوی کو کسی ایک پہلو کی تعیین کے لئے حکم بنایا جائے۔ شاہ صاحب فرسودہ اصولوں کی تقلید نہیں کرتے بلکہ ان کا انحصار اور اعتماد اپنے فہم اور طمانیت قلب پر ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا دلائل و حقائق کی روشنی میں چند آیات کا ترجمہ شاہ صاحب کے ترجمہ اور دوسرے تراجم سے نقل کیا جاتا ہے جو شاہ صاحب کے ترجمہ کی افضلیت، فوقیت اور مترجمین کے درمیان شاہ صاحب اور ان کے ترجمہ کا مقام متعین کرنے میں مدد و معاون ہوگا۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ رب العالمین. الرحمن الرحیم.
مالک یوم الدین. ایاک نعبد و ایاک نستعین.
اھدنا الصراط المستقیم. صراط الذین انعمت
علیھم غیر المغضوب علیھم ولاالضالین.

ترجمہ شیخ سعدی—

بنام خدای بخشایندہ مہرباں
جمیع ستایش مر خدای را کہ پروردگار عالمیان است
بخشایندۂ مہربان خداوند روز جزا۔ ترامی پرستیم وازتو یاری
می خواہیم۔ راہ نما مارا راہ راست۔ راہ آنانیکہ انعام کردہ
ای برایشان نہ راہ آن کسانیکہ خشم گرفتۃ براینہاں و نہ راہ
گمراہان۔

ترجمہ شاہ ولی اللہ—

ستایش خدا راست پروردگار عالمہا۔ بخشایندہ مہربان
خداوند روز جزا ترامی پرستیم وازتو مددمی طلبیم بنما مارا راہ
راست راہ آنانکہ اکرام کردہ ای برایشان بجز آنانکہ خشم
گرفتۃ شد برانہا وبجز گمراہان۔

ترجمہ دکتر سید جلال الدین مجتبوی استاد دانشگاہ تہران ۱۴۱۳ھ چاپ وزارت فرہنگ
ارشاد اسلامی، ایران—

بنام خدای بخشاینده مهرباں

سپاس و ستایش خدای راست، پروردگار جهانیان۔ آن بخشاینده مهربان خداوند و فرمانروای روز پاداش۔ ترا می پرستیم وبس وازتو یاری می خواهیم وبس۔ مارا به راه راست راه بنمای۔ راه کسانی که به آنان نعمت دادی۔ نیکوی کردی۔ نہ راہ خشم گرفتگان برانہا و نہ راہ گمراہان۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الٓمّٓ. ذٰلکَ الکتابُ لاریبَ فیهِ هُدَی لِلْمتقینَ. الذین یُومِنونَ بِالغیبِ وَیُقیمونَ الصَّلوۃَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ یُنْفِقُوْنَ. وَالّذِینَ یُومِنُونَ بِمَا اُنزِلَ اِلیکَ وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ وَبِالْآخِرۃِ هُمْ یُوقِنُونَ. اُولٓئکَ عَلٰی هُدًی مِنْ رَبّهِمْ وَ اُولٓئکَ هُمُ الْمُفْلِحونَ. اِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَیْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تنذِرْهُمْ لَا یُومِنُونَ. خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوبِهِمْ وَ عَلٰی سَمْعِهِمْ وَ عَلٰی اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَۃٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِیْمٌ.

ترجمہ شیخ سعدی—

متم خدای داناترا این کتابی است روشن کہ نیست ہیچ شک درآن۔ راہ نمایندۂ مر پرہیزگاران را آنانکہ ایمان می آرند بنادیدہ و بپای دارند نماز را و آنچہ روزی دادیم این ہارا نفقہ می کنند و آنانکہ میگروند بآنچہ فرو فرستادہ شدہ است بسوی تو

و بآنچه منزل گشته پیش از تو بآخرت ایشانند یقین آرندگان آن گروه بر راه راست اند از پروردگار اینها و آن گروه ایشانند رستگاران بدرستی آنانکه کافر شدند یکسان است بر اینها آیا بیم کنی اینها را یا تخویف نه کنی اینها را نمی گردند مهرنهاده است خدا ی بردلهای اینها و برگوشهای اینها و بردیده های اینها پوششی است مراینهاراست عذابی بزرگ۔

ترجمہ شاہ ولی اللہ—

این کتاب هیچ شبهه نیست در آن رهنما است پرهیزگاران را آنانکه میگروند بنادیده و برپا میدارند نماز را و از آنچه ایشان راروزی داده ایم خرچ می کنند و آنانکه ایمان می آرند بآنچه فرو آورد شد بسوی خود آنچه فرو آورده شد پیش از تو و بآخرت ایشان یقین دارند ایشانند برهدایت از جانب پروردگار خویش و ایشانند رستگاران هرآئینه آنانکه کافر شدند برابر است بر ایشان که ترسانی ایشان را یا نه ترسانی ایمان نیارند مهر نهاد خدا بر دلهای ایشان و برشنوای ایشان و برچشمهای ایشان پرده ایست و ایشان را است عذاب بزرگ۔

ترجمہ دکتر سید جلال الدین مجتبوی ۱۴۱۳ھ—

الم۔ این کتاب هیچ شکی در آن نیست رهنمای پرهیزگاران است۔ آنانکه به غیب نهان و پیدا ایمان دارند و نماز را

بر پا می دارند و از آنچہ روزیشان کردہ ایم انفاق می کنند و
آنان کہ بہ آنچہ بہ تو و آنچہ پیش از تو فروفرستادہ شدہ ایمان
می آورند و بہ جہان واپسین بی گمان باور دارند۔ ایشان بر
رہنمونی (بہ راہ راست) از پروردگار خویشند و آنانند
رستگاران، کسانی کہ کافر شدند بر ایشان یکسان است کہ بیم
دھیشان یا بیم ندھی ایمان نمی آورند۔ خداوند بر دلہا شان و
بر گوشہاشان مہر نہادہ و بر دیدگانش پردۂ ایست و انہا را
عذابی است بزرگ۔

مختصر یہ کہ فتح الرحمان اور الفوز الکبیر دعوت الی القرآن اور تدبر قرآن کی صلاحیت پیدا کرنے اور امت کی اصلاح کا جذبہ پیدا کرنے کے سلسلے میں شاہ صاحب کی ایک تجدیدی اور انقلابی خدمت ہے اور سچ یہ ہے کہ اس خدمت کو اجتہادی نہ کہہ کر اگر الہامی کہا جائے تو غالباً نہ کوئی بیجا بات ہوگی اور نہ مبالغہ۔

مصنف: شاہ ولی اللہ

تلخیص: خالد خان

تراجم ابواب بخاری

ابتدا میں علما حدیث نے علم حدیث کے سلسلے میں جو کتابیں تصنیف فرمائی وہ چار قسم کی تھیں۔ پہلی قسم سنت کی تھی اس سے مراد فقہ ہے مثلا موطا امام مالک اور جامع سفیان۔ دوسری قسم فن تفسیر کی تھی اس سلسلے میں مثال کے طور پر ابن جریج کی کتاب پیش کی جا سکتی ہے تیسری قسم کی کتابیں وہ تھیں جو سیر و تاریخ پر مشتمل تھیں مثلاً محمد بن اسحاق کی کتاب۔ چوتھی قسم ان کتابوں کی جو تھی زہد اور رقاق کے ابواب پر مشتمل تھیں جیسے ابن مبارک کی تصنیف۔

امام بخاریؒ کی نیت یہ تھی کہ وہ ان چاروں فن کی کتابوں کو ایک کتاب میں جمع کر دیں۔ اور اس میں صرف انھی احادیث کو جگہ دیں جنھیں امام بخاری سے پہلے کے اور ان کے ہم عصر علماء نے صحیح قرار دیا ہے۔ ایک اور اہم چیز جس کا انھوں کا اہتمام کیا وہ یہ تھی کہ اس میں صرف وہی احادیث ذکر کیں جو مرفوع مسند تھی، رہا مسئلہ اس میں مزکور آثار اور بعض دوسرے اقوال کا تو ان کی حیثیت متابعات کی ہے نا کہ اصل کی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا نام الجامع الصحیح المسند رکھا۔ انھوں نے حدیث رسول ﷺ سے مسائل مستنبط کرنے اور ہر حدیث سے زیادہ سے زیادہ مسائل نکالنے کی کوشش کی۔ اس انداز کی کوشش آپ سے پہلے کے علمائے حدیث کے یہاں نظر نہیں آتی۔ البتہ امام بخاری نے فرق یہ کیا کہ احادیث کو ابواب کے تحت قلم بند کیا اور ان مسائل کو تراجم ابواب کے تحت۔

امام بخاری کے تمام تراجم ابواب کو کئی قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ کبھی آپ تراجم ابواب کے تحت ایسی مرفوع حدیث ذکر کرتے ہیں جو آپ کی شرط صحت پر پوری نہیں

اتر تی لیکن اس باب تحت شاہد کے بہ طور ایسی حدیث لاتے ہیں جو شرط پر کھری اترتی ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آپ تراجم ابواب کے تحت اس مسئلہ کو بیان فرماتے ہیں جو باب کے تحت آنے والی حدیث کے یا تو نص سے، یا اشارۃ النص یا عموم نص سے یا ایمائے نص یا حدیث کے فحوائے کلام سے مستنبط ہوتا ہے۔ کبھی تراجم ابواب کے تحت ایک ایسا مسئلہ ذکر کرتے ہیں ،جس میں مختلف قسم کی احادیث وارد ہیں ۔ وہ اختلاف کے باوجود ان تمام احادیث کو ذکر کرتے ہیں تاکہ فقیہ تک کی واقعہ کی حقیقت پہنچ جائے ۔اس کی مثال وہ احادیث ہیں جو انھوں نے باب خروج النساء الی البراز (عورتوں کے پاخانے کے لیے باہر نکلنے کا بیان) کے تحت دو مختلف کی حدیثیں ذکر کی ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دلائل آپس میں متعارض ہوتے ہیں ۔اور امام بخاری کے نزدیک کسی ایک کو کسی خاص معنی پر محمول کر کے دونوں کے درمیان تطبیق ممکن ہوتی ۔تو وہ وجہ تطبیق کی طرف اشارہ کر کے اس خاص مفہوم کو ذکر کرتے ہیں ۔اس کی مثال ہے: باب خوف المومن ان یحبط عملہ ومایحذر من الا صرار علی التقاتل و العصیان اس کے ضمن میں یہ حدیث ذکرکی ہے :سباب المسلم فسوق وقتالہ کفر۔

کبھی امام بخاری ایک باب کے تحت بہت سی احادیث جمع کرتے ہیں ۔ان میں سے ہر حدیث باب کے عنوان پر دلالت کرتی ہے، پھر ان ہاں کسی دوسری حدیث میں کوئی دوسرا فائدہ ظاہر ہوتا ہے جو اس باب کے عنوان سے تعلق نہیں رکھتا ۔تو اسی حدیث کو وہ باب کا عنوان بنا دیتے ہیں ۔اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ پہلے والا باب اپنی احادیث کے ساتھ ختم ہو گیا اور اس کی جگہ دوسرے باب نے لے لی ۔ بلکہ ان کا اس طرح کہنا دراصل اس درجے کی چیز ہے جسے دوسرے اہل علم لفظ فائدہ یا تنبیہ یا قف وغیرہ کہہ کر ادا کرتے ہیں ۔مثلاً کتاب بدء الخلق (تخلیق کائنات کے آغاز) کے تحت ایک باب ہے باب قول اللہ تعالی و بث فیھا من کل دابہ ۔ (اللہ کا ارشاد کہ اس نے اس میں ہر طرح کے جانور پھیلا دیے)۔اس باب کی چند سطروں کے بعد ایک باب ہے خیر مال المسلم غنم یتبع بھا شعف الجبال (مسلمان کا بہترین مال وہ بکریاں ہیں جنہیں وہ پہاڑوں دامن میں چراتا ہے)۔امام بخاری

نے یہ حدیث سند کے ساتھ بیان کی۔اسکے بعد گھوڑے والوں میں مفاخرت اور تکبر والی حدیث ذکر کی جس میں کہ بکری کا ذکر نہیں ہے۔گویا وہ یہ حدیث یہاں بیان کر کے ایک دوسرے فائدے کی طرف اشارہ کرر ہے ہیں اور وہ ہے بکریوں کی منقبت۔کبھی ایسا ہوتا ہے کہ محدثین کے ہاں مستقل ایک باب ہوتا ہے ،امام بخاری اس کی جگہ بہذ الاسناد کا لفظ استعمال کر کے یہ واضح کرنا چاہیے ہیں کہ یہ دوحدیثیں ہیں جوایک ہی سند سے مروی ہیں ۔جیسا کہ کبھی (ح)یعنی (تحویلاً) کا لفظ ایک حدیث کی دو سندوں کو جمع کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔مثلاً باب ذکرالملائکۃ اس میں انھوں نے بڑی تفصیل سے ملائکہ کا ذکر کیا ہے یہاں تک کہ یہ یہاں تک کہ یہ حدیث ذکر کی کہ یتعاقبون ملائکۃ باللیل وملائکۃ بالنہار۔ (بعض فرشتے رات کواور بعض فرشتے دن کونازل ہوتے ہیں)یہ روایت شعیب عن الزناد عن الاعرج عن ابی ھریرہ کی سند سے ہے۔پھر آگے ایک باب لکھتے ہیں باب اذاقال احد کم آمین والملائکة فوافقت احد اهما الاخرين غفر له ماتقدم من ذنبه ۔(تم میں سے کوئی آمین کہتا ہے اور فرشتے آمین کہتے ہیں۔اگر دونوں کی آمین ایک ہی وقت میں ادا ہو جائے تو اس آدمی کے تمام اگلے گناہ بخش دیے جاتے ہیں) اس کے بعد یہ حدیث بیان کرتے ہیں کہ باب الملائکة لاتدخل بيتافيه صورة،ثم ماليس فيه ذكر آمين (فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہوتی ہے اور پھر یہ اس گھر میں جس میں آمین کا ذکر نہ ہو۔

اسماعیلی کہتے ہیں اس باب کے مقام پر وبہذ الاسناد کہتے ہیں گویا وہ یہ اشارہ کرنا چاہیے ہیں کہ لفظ باب یہاں بہذ الاسناد کے لفظ کی علامت ہے۔بعض اوقات امام بخاری عنوان میں بعض لوگوں کا مسلک ذکر کردیتے ہیں یا پھر کسی ایسی حدیث کوعنوان بناتے ہیں جوان کے یہاں ثابت نہیں ہے پھر ایسی حدیث لاتے ہیں جواس مذہب کے خلاف ہوتی یا اس عنوان والی حدیث کے خلاف۔امام بخاری کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ بہت سارے عناوین میں انھوں نے تاریخی واقعات اور احوال کی کچھ خصوصیات کو مستنبط کرنے میں طرق حدیث کی اشارہ کر کے سیرت نگاروں کا طریقہ اپنایا ہے۔بلکہ بسا اوقات ان کی کوشش سے ایک عالم کو حیرانی ہوتی ہے اس لئے

کہ امام بخاری اس فن کے شخص نہیں تھے۔اور سیرت نگاروں کے نزدیک ان خصوصیات کو جاننے کے سلسلے میں زبردست اعتنا پایا جاتا ہے۔

بہر کیف امام بخاری نے ابواب کے عناوین میں بہت سا علم اکٹھا کر دیا ہے۔اس میں قرآن کے نادر الفاظ کی تشریح، آثار صحابہ کا ذکر اور معلق احادیث کا ذکر کر ملتا ہے کبھی کبھی امام بخاری ایک ایسی حدیث ذکر کرتے ہیں جو خود تو عنوان باب پر دلالت نہیں کرتی لیکن وہ کئی طرق سے مروی ہوتی ہے اور بعض طرق اشارۃً یا عمومی طور پر اس پر دلالت کرتی ہے۔اور اس حدیث کو ذکر کر کے وہ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے جس سے اس طریق کی تاکید ہوتی ہے۔اس قسم کی چیزوں کا فائدہ صرف ماہرین حدیث کو ہی حاصل ہوتا ہے۔کبھی ایسی بات کا عنوان بناتے ہیں جو بہ ظاہر بہت معمولی درجے کی نظر آتی ہے لیکن جب غور کرنے والا غور کرتا ہے تو اسے بہت سنجیدگی سے لیتا ہے مثلا باب قول الرجل ماصلینا (آدمی کا کہنا کہ ہم نے نماز نہیں پڑھی) اس عنوان کا مقصد دراصل ان لوگوں کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ ماصلینا کا لفظ نہیں کہنا چاہئے۔

(شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کہتے ہیں کہ) میرا خیال ہے کہ امام بخاری نے اس طرح کا جو تعاقب کیا ہے وہ عام طور پر عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ کی مصنفات کے ابواب کے عناوین سے تعلق رکھتا ہے اس لئے کہ ان کی مصنفات میں صحابہ اور تابعین سے آثار کے شواہد روایت کئے گئے ہیں اس قسم کی باتیں وہی بہتر سمجھ سکتا ہے اور ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے جس نے ان دونوں کتابوں کا گہرائی سے مطالعہ کیا ہو اور ان سے واقفیت رکھتا ہو۔

بہت سے رسم ورواج اور طریقے کتاب وسنت سے عقل کے ذریعے نکالے گئے ہیں مثلا استدلال کرنا اور عہد نبوی کے رسم ورواج کو بیان کرنا، ان چیزوں کا حسن وہی سمجھ سکتا ہے جس نے آداب کی کتابوں کو بنظر غایر پڑھا ہو۔آداب کے میدان میں جس نے اپنی عقل کو اگایا ہو پھر سنت سے اس کے لئے اصل تلاش کی ہو۔

امام بخاری اکثر آیات کے احادیث سے شواہد پیش کرتے ہیں۔ایک تو اس لئے کہ ظاہر میں ایسا ہی ہوتا ہے دوسرے اس لیے بھی کہ ایک کی مجمل بات کی دوسرے سے تعین ہو جاتی

ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے محدثین کہتے ہیں کہ اس عموم سے خصوص مراد ہے اور اس خصوص سے عموم مراد ہے۔ یہ بات سمجھنے کے لیے فہم ثاقب اور قلب حاضر کی ضرورت ہے بخاری کا مطالعہ کرنے سے پہلے قاری ان باتوں کو ضرور دھیان میں رکھے۔

باب کیف کان بدأ الوحی (وحی کی ابتدا کیسے ہوئی):

میرے نزدیک اس سے مراد وحی متلو محفوظ یعنی قرآن اپنی عبارت کے ساتھ اور وحی غیر متلو جسے حدیث کہا جاتا ہے۔ یہ بات عام طور پر مسلمانوں کی زبان پر آتی رہتی ہے کہ وحی کیسے شروع ہوئی، کہاں سے آئی، کس جہت سے ہمارے یہاں واقع ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے یہاں تک تو ثقہ علماء کے ذریعے پہونچی جنھوں نے صحابہ سے اور انھوں نے نبی ﷺ سے روایت کی کہ اللہ تعالی نے وحی نازل کی۔ اس سلسلے میں بعض احادیث بھی ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالی نے نبی پر وحی نازل کی یہ روایات تواتر کے ساتھ آئی ہیں جن میں کوئی شک نہیں کر سکتا۔

بدء الوحی کا لفظ بدایت سے مشتق ہے۔ یہاں خاص طور پر کیف کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ دراصل اس سے ایک بڑا فائدہ ہے۔ اور وہ یہ کہ یہاں یہ بتانا اصل مقصود ہے کہ وحی کی اصل اور اس کا سرچشمہ کیا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی اس سے مراد نفس حدیث یا نفس کلام کو لے۔ وحی کا آغاز اس کے مبداء سے ہوتا ہے اور وہ اللہ تعالی کی ذات گرامی ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ وہ مبداء کیا ہے جہاں سے رسول اللہ ﷺ نے روایت کیا ہے۔ پھر امام بخاری نے باب کی احادیث ذکر کی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی روایت کا یہ عمل وحی اور فرشتے کے توسط سے تھا۔ گویا انھوں نے یہ ثابت کیا کہ ہم نے حدیث رسول اللہ ﷺ سے لی ہیں، انھوں نے جبرئیل علیہ السلام سے اور انھوں نے اللہ تعالی سے۔ اب یہاں سے یہ بات حل ہوگئی کہ باب کی اتنی ساری احادیث میں وحی کے آغاز کی کیفیت تو ثابت ہی نہیں ہوتی۔

پھر آگے ایک لفظ صلصلۃ الجرس کا جو وحی کی ایک شکل ہے جس شخص کے حواس میں سے کوئی ایک حاسہ بھی معطل ہو جائے تو اس حاسہ سے تعلق رکھنے والی کسی چیز میں وہ فرق نہیں کر پاتا۔ مثلاً کسی کا حاسہ بصر یہ فوت ہو جائے تو اسے بہت سے مختلف رنگ رکھائی

دینے لگتے ہیں۔ یا کسی کی سماعت خراب ہو جائے تو اسے بہت سی غلط سلط آوازیں سنائی دیتی ہیں، جن میں تفریق تمیز اس کے لیے مشکل ہوتی ہے۔ صلصلۃ الجرس دراصل حاسہ سمعیہ کے تعطل سے عبارت ہے کہ وہ اب عالم شہادت کی مسموعات نہیں سن سکتا تاکہ وہ اچھی طرح وحی کو یاد کرنے اور اسے محفوظ رکھنے کے لیے خود کو فارغ کر لے جیسا کہ وحی کا حق ہے۔

آپ قرآن مجید حاصل کرتے وقت تنزیل کی شدت محسوس کرتے۔ اس جملے میں یعالج کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب اصل میں یہ ہے کہ ہاتھ سے یا کسی دوسرے عضو سے لمس کرنے سے جو ملابست یا خشونت یا حرارت و برودت محسوس ہوتی ہے اس کے لیے علاج کا لفظ استعمال ہوتا ہے پھر یہ مطلقا وجدان کے لیے استعمال ہونے لگا لہٰذا یہاں پر اس کا مطلب ہوا تنزیل کو شدت سے محسوس کرنا۔ آگے کے جملے میں مما یحرک کے الفاظ ہیں یہاں پر من ربّ کے معنی میں ہے یعنی بسا اوقات اس معنی میں اکثر عربوں کے یہاں یہ الفاظ مستعمل ہیں البتہ احتمال اس کا بھی ہے کہ من سببیت یا مصدریت کے لیے ہو ایسی صورت میں ضمیر علاج کی طرف لوٹے گی۔

کتاب الایمان (ایمان کا بیان):

مسئلہ ایمان کو بیان کرنے میں دور قدیم کے محدثین کی کیا غرض رہی ہے، اس سلسلے میں شارحین کے یہاں کافی اضطراب پایا جاتا ہے۔ محدثین کے نزدیک ایمان دل سے تصدیق اور زبان سے اقرار کا نام ہے گرچہ اس نے عمل نہ کیا ہو تو بھی وہ مومن ہے اور اس کے نزدیک یہ مسئلہ بھی ہے کہ عمل ایمان کا جزء ہے اور کسی ایک جزء کے بغیر ایمان کیوں کر مکمل ہو سکتا ہے لہٰذا یہ مسئلہ کافی پیچیدہ ہو گیا۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا حل یہ ہے کہ ایمان دو طرح کا ہے۔ ایک ایمان وہ ہے جس کے ذریعے اطاعت کے دائرے میں داخل ہوا جاتا ہے اس کے لیے وہ ایمان انقیاد کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اس ایمان کے بعد اس پر دنیاوی احکام جاری ہوں گے، وہ مومنین کے زمرے میں ہوگا۔ اس کی طرف اشارہ امام بخاری نے یہ باب باندھ کر کیا ہے

باب اذا لم یکن الاسلام علی الحقیقۃ ۔(جب اسلام حقیقی صورت میں نہ ہو)۔دوسرا ایمان حقیقت ہے۔اس کی مثال یوں ہے کہ کسی ضعیف ونحیف آدمی کے بارے میں کہا جائے کہ وہ آدمی ہے۔ اور یہ ایک حقیقت ہے ۔اسی طرح اس آدمی کو بھی آدمی ہی کیا جائے گا جو انسانیت اور آدمیت کی تمام صفات کمال کے ساتھ ہو۔دونوں آدمی ہیں مگر ایک کی صفت آدمیت زیادہ بہتر ہے ۔اسی طرح جو تصدیق اور اقرار کا حامل ہے وہ بھی مومن ہے اور جو عمل کے ساتھ ہے اور بہترین مومن ہے۔جو کہ حقیقت میں ایمان کا درجہ قرابت ہے۔

باب من الدین الفرار من الفتن :(فتنوں سے فرار اختیار کرنا دین ہے):

اس باب میں امام بخاری نے ایمان کے بجائے دین کا لفظ استعمال کیا حالاں کہ اس کتاب کا نام کتاب الایمان ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ امام بخاری کے نزدیک دین اور ایمان ایک ہیں۔ جیسے اسلام اور ایمان ایک ہیں طیبی کہتے ہیں کہ ایمان،اسلام اور دین تینوں ایک دوسرے کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتے ہیں

باب قول النبی ﷺ انا اعلمکم با الله (نبی ﷺ کا ارشاد کہ میں اللہ کو سب سے زیادہ جانتا ہوں):

شاہ صاحب کے نزدیک علم باللہ کو ایمان کے ضمن میں اس لیے لایا گیا ہے کہ علم اور معرفت ہی تصدیق ہوتی ہے اور ایمان صرف تصدیق کا نام بھی ہے اور تصدیق مع العمل بھی۔ یہاں مقصود یہ ہے کہ رسول اللہ سب سے زیادہ پختہ ایمان والے تھے۔

کتاب العلم

باب من سئل علما وھو مشتغل فی حدیثه الخ (کسی سے کوئی علمی سوال ہو اور وہ حدیث میں مشغول ہو):

شاہ صاحب کہتے ہیں امام بخاری کی اس باب کو اس کتاب کے ضمن میں لانے کی غرض جیسے کہ ہم نے اپنے استاد سے استفادہ کیا ہے یہ ہے کہ اگر حدیث مکمل ہو رہی ہو تو جواب دینے میں تاخیر کرنا کتمان علم نہیں ہے۔اور یہ رسول ﷺ کے ارشاد من کتم العلم الجم بلجام من نار (جس نے کتمان علم سے کام لیا اسے آگ کی لگام لگائی جائے گی) کے منافی یا

متضاد نہیں ہے۔

باب رفع صوته بالعلم:(علم میں آواز بلند رکھنا):

شاہ صاحب کہتے ہیں کہ اس باب کو ذکر کر کے امام بخاری کا مقصد یہ بتانا ہے کہ رسول ﷺ بہت اور کرخت آواز والے نہ تھے بلکہ نرم اور ہلکی آواز کے مالک تھے البتہ علم واحکام کے بیان کرنے میں بلند آواز رکھتے تھے۔

باب كتابة العلم:(علم کو تحریر کر لینا):

مؤلف کی غرض یہ ہے کہ کتابت حدیث گرچہ نبی ﷺ کے عہد میں ممنوع تھی تا کہ قرآن سے خلط ملط نہ ہوجائے ۔اور تا کہ لوگ کتابت پر بھروسہ نہ کر بیٹھیں اور حفظ کرنا چھوڑ دیں تا کہ بعد میں اس کا سلسلہ شروع ہوا۔ تدوین وتالیف شروع ہوئی ۔گویا اس تدوین وتالیف کی اصل حدیث میں موجود ہے اور عبداللہ بن عمرؓو غیرہ جیسے صحابہ کے واقعات اس پر شاہد ہیں۔

کتاب الوضوء

باب التسمية على كل حال وعند الوقاع :(ہر حال میں اور وقاع کے وقت بسم اللہ پڑھنا):

بسم اللہ پڑھنے کے سلسلے میں واضح طور پر کوئی ارشاد نبوی وارد نہیں البتہ یہ روایت کہ من لم يسم عليه لا وضوء له (جس نے بسم اللہ نہ پڑھی اس کا وضو نہیں ہوا)۔بعض خواتین سے مروی ہے جو مستور الحال ہیں۔اور یہ روایت امام صاحب کی شرطوں پر کھری نہیں اترتی۔لہذا انھوں نے بسم اللہ کے سلسلے میں بعض عمومی روایت اور وقاع کے وقت بسم اللہ پڑھنے والی روایت کا ذکر کیا۔ ظاہر ہے جو چیز وقاع کے وقت ضروری ہے وہ وضو کے وقت بدرجہ اولی ضروری ہے۔

باب غسل الاعقاب (ایڑیوں کا دھونا):

اس باب کو ذکر کر کے امام بخاری ان لوگوں کا رد کر رہے ہیں کہ جو کہتے ہیں کہ وضوء میں پیروں کا مسح کرنا کافی ہے دھونا ضروری نہیں۔دوسرا مقصد یہ ہے کہ امام صاحب وضو میں اعضا کو پوری طرح دھونے کا اثبات کر رہے ہیں اور اعقاب کا ذکر حدیث میں ہے لہذا یہ دلیل اس کی کہ وضو میں استیعاب بہت ضروری ہے۔

باب الماء الذی یغسل به شعر الانسان: (اس پانی کا حکم جس سے انسان کے بال دھوئے گئے ہوں):

اس باب میں امام بخاری، امام ابوحنیفہؒ کے ہم خیال ہیں کہ آدمی کے بال پاک ہیں اور جس پانی سے وہ دھوے گئے ہوں وہ پانی بھی پاک ہے۔امام شافعیؒ اس کے خلاف ہیں اور وہ باب کی حدیث سے دلیل التزامی لیتے ہیں۔عطا بھی ان کے مؤید ہیں۔

اعظم شبلی

شاہ ولی اللہ دہلوی کے عمرانی افکار

حضرت شاہ ولی اللہ کی پیدائش ۲۱ فروری ۱۷۰۳ء کو دہلی میں ہوئی۔آپ کا خاندانی نام قطب الدن احمد تھا۔سات برس کی عمر میں ہی قرآن کی تعلیم مکمل کر لی۔ان ہی ایام میں عربی اور فارسی کی درسی کتابوں سے بھی فارغ ہوگئے۔ پندرہ برس کی عمر میں اپنے والد سے بیعت ہوئے اوران سے ہی تربیت پائی۔ ۱۷۱۹ء میں شیخ صاحب کے انتقال کے بعد ان کے قائم کردہ مدرسہ رحیمیہ کو چلانے کی پوری ذمہ داری اپنے اوپر لے لی۔ یہاں پر شاہ صاحب حدیث وتفسیر کا درس دیتے۔درس دینے کا آپ کا اپنی ہی طریقہ تھا۔طالب علم کو تین مرحلوں سے گزرنا پڑتا تھا۔ پہلے مرحلے میں طالب علم نصابی کتابوں کا مطالعہ کرتے۔دوسرے مرحلے میں ان کو نصاب کی کتابوں کی مفاہیم سے آگاہ کیا جاتا اور آخری مرحلے میں جوعلم حاصل ہوتا اس پر بحث ومباحثہ کرایا جاتا۔ آخری مرحلے کو شاہ شاہ صاحب بہت اہمیت دیتے تھے۔وہ خود بھی مکالمے میں طلباء کے ساتھ شریک رہتے۔اس سے طلباء کی شخصی نشو ونما ہوتی اور تنگ نظری وتقلید کے بجائے تخلیقی فکر پیدا ہوتی۔آپ درس و تدریس کا کام ۱۷۳۱ء تک بغیر کسی خلل کے انجام دیتے رہے۔ پھر شاہ صاحب جستجو علم کے سلسلہ میں حجاز تشریف لے گئے جہاں چودہ مہینوں تک آپ نے فقہ، ادب، تفسیر اور حدیث کی تعلیمات حاصل کیں۔وطن واپس آکر آپ نے اپنی پوری زندگی تحریر وتصنیف نیز ملک وقوم کو لاحق سیاسی، سماجی، معاشی وار اخلاقی چیلنجوں کا سامنا کرنے اور ان سے نبرد آزما ہونے کی تدبیریں اختیار کرنے کے لیے وقف کردی۔ انہوں نے عربی اور فارسی زبانوں میں متعدد گراں قدر تصانیف مرتب کیں۔خصوصاً عربی زبان میں کثرت سے کتابیں تصنیف

کیں۔زندگی کے آخری دنوں میں ممتاز و اعلیٰ علمی مقام و مرتبہ پر آپ فائز ہو چکے تھے۔اس عہد کے اکثر ممتاز و مشہور علما آپ کے شاگردوں میں تھے۔

اپنی تصانیف میں آپ نے مذہبی اور تہذیبی عمل کو سیاسی عروج و زوال سے منضبط کیا۔ سیاسی زوال کو مذہبی انداز میں بیان کیا۔ اور ہندوستان میں مسلم تہذیبی زوال کے عمل کو روکنے کے لیے آگے بڑھے۔انہوں نے مذہب اور الٰہیات کے کم و بیش سبھی موضوعات پر قلم اٹھایا۔

شاہ ولی اللہ کے عہد میں مسلم حکمرانی اور تہذیب کا زوال شدت سے جاری تھا۔سلطنت کی بنیادیں اورنگ زیب کے عہد سے ہی کمزور ہوگئی تھیں، اس کے انتقال کے بعد تو انتشار اور لوٹ مار کی تحریکیں چاروں طرف سے سر اٹھانے لگیں۔ پورا مسلم سماج عقائد و مسلک کی بنیاد پر اور امراء مختلف گروہوں میں منقسم تھے۔ ہر گروہ اقتدار حاصل کرنا چاہتا تھا۔اسی سے سلطنت کا اتحاد پارہ پارہ ہوگیا۔ ساتھ ہی ملک کے مختلف حصوں سے بتہ سی قوتیں اٹھ کھڑی ہوئیں۔ جنہوں نے سلطنت کو ملیامیٹ کر دیا۔شاہ ولی اللہ اس صورت حال کے خاموش تماشائی نہیں ہے۔ آپ نے اس کے لیے تین نکات پر مبنی حکمت عملی وضع کی۔پہلی سیاسی عدم استحکام کے خاتمہ کے لیے، دوسری مسلمانوں کے ملی اتحاد کو مضبوط کرنے کے لیے اور تیسری احیائے دین کی خاطر فکری اساس تیار کرنے کے لیے۔

شاہ صاحب نے احیاء دین کے لیے جو فکری اساس تیار کی اس نے ہی آپ کو مفکرانہ و مبلغانہ بلندی تک پہنچا دیا۔آپ نے نسل انسانی کے تہذیبی ارتقاء، اس کے محرکات، درجات اور عروج و زوال کے سا باب کا گہرائی اور فلسفیانہ انداز میں تجزیہ کیا اور اس سے حاصل نتائج کو نظریہ کی صورت میں پیش کیا۔

حضرت شاہ ولی اللہ کا دوسرے کارناموں کے ساتھ سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے اللہ کے کلام کا فارسی میں ترجمہ کیا جس کے باعث کلام پاک ایک مخصوص طبقے کی میراث سے نکل کر بعض دوسرے طبقات تک پہنچ سکا اور اس کے بعد آج مختلف زبانوں کے ذریعے جنوبی ایشیا کی عام عوام تک اس کی رسائی ممکن ہو سکی، جس کے نتیجہ میں عام لوگ اللہ کے احکام کو سمجھنے، غور کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کامیاب ہو سکے۔اس سلسلہ میں شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ

''اس بندے پر خدا تعالیٰ کی کئی بے شمار نعمتیں ہیں۔ جس میں سب سے زیادہ عظیم الشان نعمت یہ ہے کہ اس نے مجھ کو قرآن مجید سمجھنے کی توفیق عطا فرمائی اور حضرت رسالت مآب کے احسانات اس کمترین امت پر بہت ہیں، جن میں سب سے بڑا احسان قرآن مجید کی تبلیغ ہے''۔ شاہ صاحب قرآن پاک کی تبلیغ فقط ترجمہ کر کے ہی نہیں کی بلکہ علم تفسیر پر کتابیں لکھ کر ہمیں یہ راہ دکھائی کہ اللہ کے کلام کے نزول میں زمینی عنصر اور صورت حال کو فیصلہ کن حیثیت حاصل تھی۔ اس سے ہی مذہب کے عمرانی مطالعہ کی بنیاد استوار ہوسکی۔ اسباب نزول کے سلسلہ میں الفوز الکبیر میں آپ لکھتے ہیں: ''لیکن حق یہ ہے کہ نزول قرآنی سے مقصود اصلی نفوس بشریہ کی تہذیب اور ان کے باطل عقاید اور فاسف اعمال کی تردید ہے... ''فیوض الحرمین میں شاہ صاحب نے لکھا کہ ''جب کسی شریعت کی تشکیل ہونے لگتی ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ لوگوں کی عادات پر نظر ڈالتا ہے اب جو عادتیں اچھی ہوتی ہیں ان ک واپنے حال پر رہنے دیا جاتا ہے۔''

فکر کی اس بلندی نے شاہ صاحب کو مسلمان مفکرین کی درجہ بندی میں ابن خلدون کے بعد دوسرا مقام عطا کیا۔ ابن خلدون مشرق وسطیٰ میں سلطنت کے زوال کے اثرات سے متاثر تھے۔ اور وہ زوال کی وجوہات کو سماجی عوامل میں تلاش کر رہے تھے، ساتھ ہی ساتھ شاہ ولی اللہ مغلیہ سلطنت کے زوال کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے تھے اور بدلتے حالات کا گہرا اور حقیقت پسندانہ تجزیہ کرر ہے تھے۔ شاہ صاحب نے بھی سماجی ارتقاء پر بات کی مگر معاشی عوامل کو سماجی ارتقا کے لیے بنیادی اور کلیدی تصور کیا۔ آ نے اس عمل کو محض الٰہیاتی یا اخلاقی حوالے سے دیکھنے کے بجائے پیداواری قوتوں، ذرائع پیداوار اور دولت کی تقسیم کے عمل کو ترجیح دی۔ بقول سید سلیمان ندوی شاہ صاحب کی دوربین نگاہ سیاسیات و اقتصادیات ک ان باریک گوشوں تک پہنچ گئی تھی ابنائے عصر جن کے سمجھنے سے قاصر تھے۔

فی الحقیقت یہ نطقہ نظر شاہ صاحب کو سماجی ارتقا کے اس نظریہ کے قریب لے آیا جو ان کے کم وبیش نصف صدی بعد یورپ کے بعض سماجیات و معاشیات کے مفکرین نے پیش کیے۔ لہٰذا شاہ ولی اللہ واضح طریقے سے یہ تصور پیش کرتے ہیں کہ معیشت وہ اساس ہے جس پر تہذیب وتمدن کی بلند و بالا عمارت وجود میں آتی ہ۔ چنانچہ صحت مند معاشی نظام، صحت مند

تہذیب کے لیے رگ جان کی حیثیت رکھتا ہے۔ بسا اوقات وہ سماجی ارتقا کے عمل کی اخلاقی تعبیر کو تسلیم کرتے ہیں تاہم ان کے نزدیک اخلاق کا منبع شعور نہیں ہے اخلاقی اقدار کا تعین صورت حال سے ہوتا ہے اور مادی صورت حال کی تشکیل میں معاشیات بنیاد کا کام انجام دیتی ہے (البدور بازغہ) اس طرح یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اخلاقیات بھی معاشی نظام کا ضمنی نتیجہ ہے۔

شاہ ولی اللہ کے سماجی مظہر کی توجیہ اس طرح کی ہے کہ فطری تقاضے انسان کو مل جل کر رہنے پر مجبور کرتے ہیں۔ انسانی افعال کا اساسی محرک طبعی ضروریات کی تسکین ہے لیکن انسان ہمیشہ اسی سطح پر زندہ نہیں رہتا کہ یہ سطح حیوانی درجہ کے مساوی ہے۔ انسان کی امتیازی خصوصیت حسن پرستی ہے گویا وہ اپنی ضروریات کی فوری اور سادہ تسکین سے مطمئن نہیں ہوئے اور افادیت کی پست سطح سے بلند ہو کر حسن وخوبی، عمدگی وار نفاست کی خواہش کرتے ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک انسان بھی حسن پرست فنکار ہے جو جمالیاتی اصولوں کے مطابق تخلیقی عمل میں سرگرداں رہتا ہے۔ شاہ صاحب نے انسانوں کی دوسری امتیازی صفت یہ بتائی کہ ان میں ایجاد وتقلید کا مادہ ہے۔ ان کے مطابق ہر معاشرے میں چند لوگ ایسے ہوتے ہیں جو نئی راہیں اور نئے مقاصد کا تعین کرتے ہیں اور دوسرے لوگ ان کی پیروی کرتے ہوئے تہذیب کے قافلے کو آگے لے جاتے ہیں۔

فطری خواہشات کی تسکین، جمال پرستی اور ایجاد وتقلید کی خصوصیات سماجی ارتقاء کے بنیادی محرکات ہیں۔ شاہ صاحب نے سماجی ارتقا کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ انہیں وہ ارتفاقات کا نام دیتے ہیں۔ ارتفق سے مراد، افراد کا ایک دوسرے سے جائز انتفاع، تعاون، اشتراک عمل اور معتدل ومتوازن شیریں زندگی کے قیام کے لیے ''تدابیر نافعہ'' ہیں۔ ایک مرحلے کے بعد دوسرا مرحلہ شروع ہوتا ہے۔ ہر مرحلے میں دو قسم کے عناصر موجود ہوتے ہیں ایک ہے ''ضروری''، دوسرا ہے 'اضافی'۔ ضروری عناصر کی موجودگی کے بغیر کوئی مرحلہ مکمل نہیں ہوتا۔ جب کہ اضافی عناصر اس کی خوب صورتی میں اضافہ کرتے ہیں۔ ارتقائی عمل کے اسباب داخلی اور طبعی ہیں تاہم وہ میکانکی عمل نہیں بلکہ سراسر غایتی عمل ہے (البدور بازغہ)

تہذیب کے ابتدائی مرحلے پر انسانی زندگی طبعی ضروریات کی بلا واسطہ تسکین پر منحصر ہوتی

ہے یہاں حیوانی دور انسانی زندگی میں بہت کم امتیاز ہوتا ہے۔ تاہم رفتہ رفتہ انسانی زندگی اپنی مخصوص فطری صلاحیتوں کے باعث امتیازی رنگ اختیار کرتی جاتی ہے۔ اس مرحلے میں زندگی جبلی سطح پر ہوتی ہے اور اس مہیج و ردعمل کے اصول کارفرما ہوتا ہے۔ ضرورتوں اور فوری تقاضوں کی تسکین میں حسن کے بجائے افادیت پر توجہ دیتی ہے۔ اسی حوالے سے سماجی رشتے تشکیل پاتے ہیں۔ بین الانسانی تعاون پیدا ہوتا ہے جو رفتہ رفتہ شہرت اختیار کر لیتا ہے۔

ابتدائی سماجی زندگی کی نمایاں ترین کامیابی زبان کی تشکیل ہے علاوہ ازیں کھیتی باڑی اور سیاسی زندگی کا آغاز بھی اس دور کی نمایاں حاصلات ہیں۔ (تاویل احادیث اردو ترجمہ، الرحیم جلد ۳) حکمرانی کا ابتدائی ادارہ معرض وجود میں آتا ہے انسان اس مرحلے پر عقل و دانش سے روشنی حاصل کرنا شروع کر دیتا ہے۔ یوں اسے خوب سے خوب تر کی جستجو ہوتی ہے۔ سادہ لوحوں کے ہجوم میں ایسے دانشور پیدا ہوتے ہیں جو تمدنی ترقی کے لیے کوشاں رہتے ہیں۔ وہ نئی قدریں تخلیق کرتے ہیں اور حسن کی طلب کرتے ہیں دوسرے لوگ ان کی تقلید کرتے ہیں اور قافلہ آگے بڑھتا رہتا ہے۔

جب یہ قافلہ دوسیر منزل میں داخل ہوتا ہے تو انسانی صفت کو اظہار کے مواقع ملتے ہیں۔ اب انسان کی تمام تر کوششیں اسی امر کے حصول پر صرف ہوتی ہیں کہ اس کی نت نئی خواہشیں عمدہ سے عمدہ طریقے سے پوری ہوتی رہیں۔ پھر علوم کے حصول کا شوق بھی انسانی فطرت میں ودیعت کیا گیا ہے۔ اس طرح بڑھتی ہوئی ضروریات اس فطری شوق سے مل کر مختلف علوم و فنون پیدا کر دیتی ہیں۔ نئی نئی ضرورتوں کے مطابق آئے دن نئے نئے تجربات کئے جاتے ہیں تو آداب معاش، تدبیر منزل اور معاملات کے فنون وجود میں آتے ہیں گویا کہ یہ علوم و فنون کا دور ہے۔
(پروفیسر رشید احمد، مسلمانوں کے سیاسی افکار)

تہذیب کے دوسرے مرحلے یا منزل میں سماج قبائلی معاشرت سے ترقی کر کے قصباتی اور شہری زندگی کے مقام تک پہنچتا ہے تاہم اس سفر کے لیے بنیادی شرط فطری ضروریات کی تسکین ہے یہ نہ ہو تو تہذیب کا قافلہ رک جاتا ہے۔ دوسرے دور میں سماجی رشتے اور زندگی پیچیدہ ہو جاتی ہے۔ محنت کی تقسیم کا آغاز ہوتا ہے۔ یوں سماج کا آخرکار آقاؤں اور غلاموں کے دو

طبقوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ چوں کہ ابھی ذرائع پیداوار پسماندہ ہوتے ہیں۔ لہذا بہتر سماجی تنظیم کی خاطر ان دونوں طبقات میں تعاون ضروری ہوتا ہے۔ دوسرے مرحلے کی دوسری امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اشیاء کا لین دین قابل عمل نہیں رہتا۔ لہذا سونے اور چاندی کو ذریعہ مبادلہ بنایا جاتا ہے۔ (البدور بازغہ) زمین پر انفرادی حق ملکیت تسلیم کیا جاتا ہے، زمین اس شخص کی تسلیم کی جاتی ہے جو اس کو پہلی بار زیر کاشت لائے۔ تاہم یہ حق مطلق نہیں ہے۔ اجتماعی مفاد کا تقاضہ ہو تو حق سلب کیا جاسکتا ہے۔' قیمتی اشیاء کی کانیں اجتماعی ملکیت میں رہتی ہیں۔

ترقی پذیر سماجی وحدت ریاست کے منظم ادارے کو جنم دیتی ہے۔ باقاعدہ حکومت کا قیام اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ سماجی عمل تیسرے مرحلے میں داخل ہو گیا ہے جو قومی ریاستوں کے وجود سے تعلق رکھتا ہے۔ قومی ریاست پیچیدہ سماجی نظام اور مختلف ثانوی گروہوں کے درمیان ہم آہنگی برقرار رکھنے اور امن اور امان کے تقاضوں کی تکمیل کے لیے وجود میں آتی ہے، اس کا سربراہ مطلق العنان بادشاہ ہوتا ہے۔ اسے عدلیہ کے مضبوط اور منصف ادارے کا تعاون بھی حاصل ہونا چاہیے۔ اپنے فرائض کی بہتر ادائیگی کے لیے بادشاہ افسر شاہی کا محتاج ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے افسر شاہی کے بارے میں بھی نظریہ سازی کی ہے۔ ان کا نظریہ ٹیکنوکریسی کے جدید تصور سے مشابہ ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ سرکاری افسروں کا انتخاب پیشہ ورانہ بنیاد پر ہونا چاہیے۔ افسر شاہی میں پیشہ ورانہ تقسیم ہونی چاہیے اور اپنے اپنے پیشوں میں مہارت رکھنے والے افراد کو متعلقہ پیشوں کے شعبہ جات کا ناظم مقرر کیا جانا چاہیے۔ ''ایوان حکومت'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ افسر شاہی کے بارے میں لکھتے ہیں:

''مختلف شعبوں کے لئے ایوان کا تعین کرنا ازبس اہم اور مشکل ترین کام ہے۔ نظام حکومت کے متعدد شعبے ہوتے ہیں اور ہر ایک شعبہ کے انتظام کے لئے جداگانہ ایوان کی ضرورت ہوتی ہے اور ایوان کے کم و بیش ہونے کا انحصار تمدن کو بہتر طور پر قائم رکھنے سے ہے۔ بعض اوقات ایک ہی فرض کو انجام دینے کے لئے متعدد ایوان کا ہونا لازمی ہے۔ برخلاف اس کے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی شخص مختلف فرائض انجام دینے کے لئے کافی ہوتا ہے''۔ (شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، جلد اول، صفحہ ۲۸۹)



شاہ صاحب کا یہ بھی خیال تھا کہ افسروں کے اختیارات بہت زیادہ نہیں ہونے چاہئیں ورنہ وہ حکومت کے لئے خطرہ بن جاتے ہیں۔ افسر شاہی کے معملات پر حکمراں کو کڑی نظر رکھنی چاہیے نیز حکمت عملی کا تعین بھی خود ہی کرنا چاہئے اور حکمراں عوام کے ساتھ براہ راست رابطہ رکھے۔

سماجی اور تہذیبی ارتقا کے لئے تیسرے مرحلے میں اہل دولت اور محروم دولت طبقات کے درمیان کشمکش شدد اختیار کر لیتی ہے۔ ایسا نہیں کہ صرف محنت کش غریب عوام ہی اس کی زد میں آتے ہیں بلکہ با آلاخر بالاتر طبقہ بھی اس کا شکار ہو جاتا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ صورت حال مجرموں اور ذہنی مریضوں کو جنم دیتی ہے۔ تاریخی واقعیت کے اعتبار سے شاہ صاحب نے اس کی مثال روم اور ایران کی سلطنتوں کے عہد زوال سے دی، انھوں نے لکھا کہ:

"تاریخ شاہد ہے کہ اہل روما اور اہل ایران میں حکومت ایک طویل مدت تک رہی۔ چنانچہ انھوں نے اپنے عہد کے حالات کے مطابق تمدن کے لوازم اور اسباب رفاہیت و تعیش میں معتدبہ ترقی کی۔ آخرت کی یاد کو پس پشت ڈال کر اپنی دنیاوی زندگی کو عیاشی کے ساتھ بسر کرنا انھوں نے اپنا نصب العین قرار دیا۔ شیطان نے ان پر اپنا پورا تسلط جمالیا۔ چار دانگ عالم سے موجد اور مخترع کھینچ کر وہاں چلے آئے۔ اور لذائز حیات کے متعلق کئی ایک نئی چیزیں اور طریقے دریافت کیے۔ تمام امراء اور اہل ثروت عیش پرستی میں مہنک تھے اور اس بارے میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے میں کوشاں رہتے تھے۔ یہاں تک مشہور ہے کہ ان عیش پرست اور خود پرست امراء میں سے جس کا کمر بند ایک ہزار دینار سے کم قیمت کا ہوتا تھا، اس کو بہ نظر استخفاف واستحقار دیکھا جاتا۔ ہر ایک امیر کبیر اور اہل ثروت کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ اس کے پاس ایک شاندار محل ہو جس کے پیش صحن میں باغ ہو، حمام وغیرہ دیگر لوازم اس میں موجود ہوں۔ اس کے دستر خوان پر ایوان نعمت چنے جائیں اور اس کی زرق برق پوشاک سب لوگوں میں انگشت نما ہو۔ نیز اس کے پاس عمدہ نسل کے گھوڑے اور راحت بخش گاڑیوں کی کمی نا ہو۔ خدمت کے لئے لونڈیاں اور کمر بستہ غلام حاضر باش رہا کریں۔" (شاہ ولی اللہ، حجتہ اللہ بالغہ، جلد اول، صفحہ۵۴۴)

سماج کے رئیس طبقے میں عیش وعشرت اگر اس حد تک بڑھ جائے تو اس کے اثرات آہستہ آہستہ سماج کے دوسرے طبقات پر پڑنے لگتے ہیں۔ پیسے والا یا مالدار طبقہ اپنی دولت کی ہوس کو پورا کرنے کے لئے جو راستہ اپناتا ہے اس میں عام اور محنت کشوں پر بھاری ٹیکس عائد کرتا ہے یا پھر دوسری معاشی بدعنوانیاں پیدا ہوتی ہیں۔ جس کا سیدھا اثر سماج کے کمزور طبقے پر پڑتا ہے اور وہ دن بدن بدترین زندگی بسر کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ یہاں یہ کہنا بھی اہمیت کا حامل ہے کہ دولت مند لوگ اپنی عیش پرستی کے لئے سماج کے ہنرمند اور فنکاروں کو اپنی خواہشات کی تسکین اور تفریح کی خاطر نئے نئے طریقے دریافت کرنے کے لئے جمع کرتے ہیں۔ جس کا برا اثر پوری پوری قوم کی تخلیقی صلاحیتوں پر پڑتا ہے۔ سماج میں ان چیزوں کا چلن عام ہو جاتا ہے جس کو اعلیٰ طبقہ کے یہ لوگ استعمال کرتے ہیں۔ ہنرمند اور فنکار اپنی صلاحیتوں کو غیر انسانی نظام کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے صرف کر دیتے ہیں اور سماج کے لئے ضروری تخلیقی پیداواری عمل سے دور ہو جاتے ہیں جس کے باعث ایسے گروپ پیدا ہو جاتے ہیں جو قومی معیشت پر مزید بوجھ کا سبب بنتے ہیں۔ اس کا ذکر ایک مکتوب میں شاہ صاحب نے اس طرح کیا ہے:

''اگر کسی قوم میں تمدن کی مسلسل ترقی جاری رہے تو اس کی صنعت وحرفت اعلیٰ کمال پر پہنچ جاتی ہے۔ اس کے بعد اگر حکمراں جماعت آرام و آسائش اور زینت و تفاخر کی زندگی کو اپنا شعار بنا لے تو اس کا بوجھ قوم کے کاریگر طبقات پر اتنا بڑھ جائے گا کہ سوسائٹی کا اکثر حصہ حیوانوں جیسی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوگا۔ انسانیت کے اجتماعی اخلاق اس وقت برباد ہو جاتے ہیں جب کسی جبر سے ان کو اقتصادی تنگی پر مجبور کر دیا جائے۔ اس وقت وہ گدھوں اور بیلوں کی طرح صرف روٹی کمانے کے لئے کام کریں گے۔ جب انسانیت پر ایسی مصیبت نازل ہوتی ہے تو خدا تعالیٰ انسانیت کو اس سے نجات دلانے کے لئے کوئی راستہ ضرور الہام کرتا ہے۔ یعنی ضروری ہے کہ قدرت الہیہ انقلاب کے سامان پیدا کر کے قوم کے سر سے اس ناجائز حکومت کا بوجھ اتار دے۔'' (شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، مرتبہ خلیق احمد نظامی صفحہ ۱۰۔۱۱)

اگر سماج میں دولت کی غیر منصفانہ تقسیم اور محنت کشوں کا استحصال نہ روکا جائے تو اس صورت میں انقلاب ہی راستہ ایک راستہ باقی رہتا ہے۔ جس کے ذریعے سماج میں مکمل تبدیلی

لائی جا سکتی ہے۔ مکمل انقلاب کی طرف خود شاہ صاحب اشارہ کیا ہے ''نک کل نظام یعنی ہر نظام کو توڑنا۔ (نادر مکتوبات۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، اردو ترجمہ نسیم احمد فریدی، صفحہ ۱۲۹) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ حالات کو بدلنے کے لئے جارحانہ رخ اپنانے کے خلاف نہیں ہیں آپ کے مطابق جب انقلاب بر پا ہو جائے گا اور صورتحال بدل جائے گی تو سماجی ارتقا کا چوتھا دور شروع ہوگا۔

چوتھا مرحلہ اعلیٰ ترین مرحلہ ہے۔ اس مرحلے کی اساسی خوبی بین الاقوامیت ہے۔ اس مقام پر پہنچنے کے بعد نسل انسانی قومی ریاستوں اور گروہ جاتی امتیازات سے ماورا ہو جاتی ہے۔ قومی ریاست اور طبقاتی تقسیم کے خاتمہ سے فطری طور پر ہر طرح کے تشدد اور استحصال کا خاتمہ ہو جاتا ہے، ناانصافی اور ظلم کا چلن بند ہو جاتا ہے۔ تب حقیقی معنوں میں انسانی معاشرہ وجود پذیر ہوتا ہے۔ اس میں نا لوٹ مار ہوتی ہے نا ظلم وتشدد ہوتا ہے، یہاں محبت اور احترام کے اصولوں کا بول بالا ہوتا ہے۔

شاہ ولی اللہ محض ایک خانقاہ نشین درویش یا کتابوں کی دنیا میں بند رہنے والے عالم نہ تھے ان کی تسانیف کا گہرا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے حالات، مذہبی رسوم وعقائد، سیاسی نشیب وفراز زور اسباب زوال وانحطاط پر نگاہ رکھتے تھے اور ان کا صحیح تجزیہ کر سکتے تھے ان کی نظر ماضی سے زیادہ حال اور مستقبل پر تھی۔ شاہ صاحب کو اندازتھا کہ ان کے علوم و معارف ایک خاص حلقے میں شائع ہونگے مگر اس کا اثر پائیدار ہوگا۔ آپ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں'' میں یہ نہیں کہتا ہوں کہ تمام عالم میرے اس طریقہ کو قبول کرلے گا بلکہ تین یا چار اشخاص ہوں گے۔ یہاں تک کہ ایک وقت آئے گا کہ کام روشن تر اور واضح تر ہو جائے گا میرے ہاتھ سے نہیں بلکہ کسی اور کے ہاتھوں سے میری نیابت کے طور پر'' (نادر مکتوبات۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، اردو ترجمہ نسیم احمد فریدی، صفحہ ۱۶۰)

شاہ صاحب نے ان نظریات پر عمل پیرا ہونے کے لئے لوگوں کو ابھارنے کی بھی کوشش کی۔ اس کے بعض ثبوت ان جملوں سے پتہ لگتے ہیں جو انھوں نے اپنے خطوط میں لکھے ہیں۔ چند اشارے پیش ہیں۔

شاہ محمد پھلتی کے نام خط میں لکھا:

''مرد کامل وہ ہے جو طبقہ نفسیہ (جسمانی) اور طبقہ نسمیہ (روحانی) میں سے ایک کو کچھ فائدہ پہنچائے''

(نادر مکتوبات۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، اردو ترجمہ نسیم احمد فریدی، جلد اول، صفحہ ۱۵۳)

حقائق آگاہ شاہ نوراللہ کے نام خط میں لکھا کہ:

''مرد وہ ہے کہ اس کو جو کچھ بھی پیش آئے اس کو محفل وادراک کی ترازو میں تولے، قیل وقیال پر قانع اور ہر چیز میں محض مقلد نہ ہو''

(نادر مکتوبات۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، اردو ترجمہ نسیم احمد فریدی، صفحہ ۱۵۸ اور ۱۵۹)

شاہ صاحب اپنے معاشرے، ملک اور ہموطنوں سے کس قدر لگاؤ رکھتے تھے اس کا اندازہ شاہ نوراللہ کے نام ان کے اس خط سے ہوتا ہے جس میں یہ جملہ تحریر ہے:

''وطن کی محبت ایمان کی علامت ہے''

(نادر مکتوبات۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، اردو ترجمہ نسیم احمد فریدی، صفحہ ۲۰۰)

شاہ ولی اللہ کے بارے میں مختلف عالموں اور دانشوروں نے بہت لکھا ہے ان میں سے چند کے خیالات پیش ہیں۔

مولانا شبلی علم الکلام میں لکھتے ہیں:

''ابن تیمیہ اور ابن رشد کے بعد خود ان ہی کے زمانے میں مسلمانوں میں جو عقلی تنزل شروع ہوا اس کے لحاظ سے یہ امید نا رہی کہ پھر کوئی صاحب دل ودماغ پیدا ہوگا۔ لیکن قدرت کو اپنی نیرنگیوں کا تماشہ دکھانا تھا کہ آخیر زمانہ میں جبکہ اسلام کا نفس باز پیس تھا شاہ ولی اللہ جیسا شخص پیدا ہوا جس کی نکتہ سنجیوں کے آگے غزالی۔ رازی۔ ابن رشد کے کارنامے بھی ماند پڑ گئے۔''

(بحوالہ شیخ محمد اکرام، رود کوثر، صفحہ ۵۵۱)

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے شاہ صاحب کے بارے میں تاریخ دعوت وعزیمت' حصہ پنجم میں یہ کہا ہے:

''شاہ صاحب کی دور بین نگاہ اور بدلتے ہوئے حالات کے عمیق اور حقیقت پسندانہ مطالعہ نے یہ دکھادیا تھا کہ جلد وہ زمانہ آنے والا ہے جس میں ایک طرف لوگ احکام شریعت بالخصوص حدیث وسنت کی تعلیمات اور ارشادات نبویؐ کے حکم و اسرار کو سمجھنے کی کوشش کریں گے اور ان کی تمدنی، اجتمائی، معاشرتی اور عملی فوائد معلوم کرنا چاہیں گے دوسری طرف وہ دین وزندگی میں ربط معلوم کرنا چاہیں گے اور دینی تعلیمات اور آسمانی ہدایات کو وسیع دائرے اور انسانوں کے باہمی روابط اور اسباب ونتائج کے تعلق کے سیاق وسباق میں سمجھنے اور ان کی افادیت معلوم کرنے کی کوشش کریں گے'' (مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت وعزیمت، حصہ پنجم، صفحہ ۲۲۴)

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنے مضمون ''منصب تجدید کی حقیقت اور تاریخ جدید میں حضرت شاہ ولی اللہ کا مقام'' میں ان خیالات کا اظہار کیا ہے:

''شاہ صاحب نے مسلمانوں کے ماضی اور حال کا کس قدر تفصیلی جائزہ لیا اور کس قدر جامعیت کے ساتھ ان پر تنقید کی ہے اس قسم کی تنقید کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سوسائٹی میں جتنے صالح عناصر موجود ہوتے ہیں، جن کے ضمیر وایمان میں زندگی، جن کے قلب میں بھلے برے کی تمیز ہوتی ہے ان کو حالات کی خرابی کا احساس سخت مضطرب کر دیتا ہے، ان کی اسلامی حس اتنی تیز ہو جاتی ہے کہ اپنے گردوپیش کی زندگی میں جاہلیت کا ہر اثر انھیں کھٹکنے لگتا ہے ان کی قوت امتیازی اتنی بڑھ جاتی ہے کہ وہ زندگی کے ہر پہلو میں اسلام اور جاہلیت کی آمیزشوں کو محسوس کرنے لگتے ہیں اور ان کی قوت ایمانی اس قدر بیدار ہو جاتی ہے کہ خارزار جاہلیت کی ہر کھٹک انھیں اصلاح کے لئے بے چین کر دیتی ہے۔ اس کے بعد مجدد کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ ان کے سامنے تعمیر نو کا ایک نقشہ واضح صورت میں پیش کرے، تاکہ حالت موجودہ کو جس حالت سے بدلنا مطلوب ہے اس پر وہ اپنی نظر جما سکے اور اپنی تمام سعی وعمل کو اسی سمت میں مرکوز کر دے، یہ تعمیری کام بھی شاہ صاحب نے اسی خوبی اور جامعیت کے ساتھ انجام دیا جو ان کے تنقیدی کام میں دیکھا تھا۔''

مصنف: شاہ ولی اللہ

ترجمہ: محمد مشتاق تجاروی

الفوز الکبیر فی اصول التفسیر

اس کمزور بندے پر اللہ تعالیٰ کے بے شمار احسانات ہیں۔ ان میں سب سے بڑا احسان یہ ہے کہ اس نے قرآن کو سمجھنے کی توفیق عطا فرمائی اور صاحب رسالت و نبوت علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے احسانات اس کمترین امتی پر بہت ہیں ان میں سب سے بڑا احسان یہ ہے کہ انہوں نے قرآن کریم کو امت تک پہنچایا۔ رسول اللہ نے قرن اول (صحابہ کرامؓ) کو قرآن پہنچایا اور انہوں نے دوسرے قرن (تابعین عظام) کو پہنچایا اور اس طرح نقل ہوتے ہوتے درجہ بدرجہ اس خاکسار کو روایت و درایت (الفاظ و معانی) کا یہ حصہ ملا۔ اللھم صلی علی ھذا النبی الکریم سیدنا و مولانا و شفیعنا افضل صلواتك و ایمن برکاتك و علی اله و اصحابه و علماء امته اجمعین۔ برحمتك یا ارحم الراحمین۔

اما بعد فقیر ولی اللہ بن عبدالرحیم (اللہ تعالیٰ ان دونوں پر رحم فرمائے) کہتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مجھ پر اپنی عظیم کتاب قرآن مجید کو سمجھنے کا دروازہ کھولا تو میرے دل میں خیال آیا کہ بعض مفید نکات جو کتاب اللہ کے سمجھنے میں دوستوں کو مفید ہوں ان کو ایک مختصر رسالہ میں جمع کروں۔ اللہ تعالیٰ کی بے انتہاء عنایت سے امید ہے کہ وہ محض ان قواعد کو سمجھنے سے کتاب اللہ کے فہم کی راہ ایسی کشادہ کرے گا کہ اگر وہ اپنی عمریں کتب تفسیر کے مطالعہ میں صرف کرتے اور مفسرین کو سمجھنے میں لگاتے، حالانکہ ایسے لوگ بھی بہت کم ہیں۔ تب بھی اتنی تفصیل سے وہ فوائد حاصل نہ کر پاتے۔ میں نے اس کتاب کا نام "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر" رکھا اور بلاشبہ ہر توفیق اللہ تعالیٰ کی ہی طرف سے ہوتی ہے۔ میں اسی پر بھروسہ کرتا ہوں۔ وہ میرے لئے

کافی ہے اور وہ بہت ہی اچھا کارساز ہے۔

اس رسالہ کے مقاصد پانچ ابواب میں منحصر ہیں۔

پہلا باب ان پانچ علوم کے بارے میں جن کا بیان قرآن میں صراحۃً آیا ہے، بلکہ ایسا لگتا ہے کہ قرآن کریم کا نزول ہی ان کے بیان کے لئے ہوا تھا۔

دوسرے باب میں اپنے عہد کے لوگوں کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بتایا گیا ہے کہ نظم قرآن کے معانی سمجھنے میں جو دشواریاں پیش آتی ہیں، وہ کیا ہیں اور ان کا علاج کیا ہے۔

تیسرا باب بقدر امکان نظم قرآن کے لطائف اور اس کے منفرد طرز بیان کی تشریح میں ہے۔

چوتھا باب تفسیر کے طریقوں اور صحابہؓ و تابعین عظام کی تفسیروں میں در آنے والے اختلاف کی تشریح ں ہے۔

پانچواں باب قرآن کے بیشتر غریب الاستعمال الفاظ کی تشریح اور اسباب نزول کے بیان میں ہے، ایک مفسر کے لئے ان کا جاننا نہایت ضروری ہے اور ان کے جانے بغیر کتاب اللہ میں غور وخوض کرنا ممنوع ہے۔

پہلا باب ان پانچ علوم کے بیان میں جن پر قرآن عظیم صراحۃً دلالت کرتا ہے:

یہ بات ملحوظ رہے کہ قرآن میں جو مضامین صراحت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں وہ پانچ علوم میں منحصر ہیں۔

۱. علم الاحکام: یعنی واجب، مندوب، مباح، مکروہ اور حرام وغیرہ کا علم، چاہے عبادات سے متعلق ہوں یا معاملات، تدبیر منزل اور سیاست مدینہ سے متعلق۔ اس علم کی تفصیلات بیان کرنا فقیہہ کی ذمہ داری ہے۔

۲. علم المخاصمہ: چار گمراہ گروہ: یہود، نصاریٰ، مشرکین اور منافقین سے مناظرہ، اس علم کی ذمہ داری علم کلام کے ماہرین پر ہے۔

۳. علم تذکیر بالآء اللہ: اس میں آسمان وزمین کی تخلیق، بندوں کو جن چیزوں کی ضرورت ہے ان کا الہام کرنے اور اللہ تبارک وتعالیٰ کی صفات کاملہ کا بیان ہے۔

۴. علم تذکیر بایام اللہ: یعنی فرمانبرداروں کو انعام اور نافرمانوں کو سزا دینے کے جو واقعات بحکم خداوندی وجود پذیر ہوئے ان کا بیان۔

۵. علم تذکیر بالموت و مابعدہا۔ یعنی حشر، نشر، حساب، میزان، جنت اور جہنم کا بیان، ان (آخر کے تین) علوم کی تفصیلات محفوظ رکھنا اور ان سے متعلق احادیث و آثار کو جمع کرنا واعظوں اور مذکروں کی ذمہ داری ہے۔

قرآن مجید میں علوم کا بیان متقدمین عرب کے اسلوب میں ہوا ہے نہ کہ متاخرین کے اسلوب میں اس لئے احکام کے بیان میں ایسا اختصار نہیں ہے جس کا التزام متن لکھنے والے کرتے ہیں اور نہ ہی قواعد کو غیر ضروری قیود سے نکھارنے کا التزام ہے جیسا کہ اصولین کا قاعدہ ہے۔ آیات مناظرہ میں مشہور مسلمات اور فائدہ مند خطاب کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ مناطقہ کے نہج پر دلائل کی تنقیح وغیرہ کا اہتمام نہیں کیا ہے۔ اس طرح ایک مضمون سے دوسرے مضمون کی طرف منتقل ہونے میں متاخرین اور ادباء جس مناسبت کا اہتمام کرتے ہیں، قرآن مجید میں اس کا بھی اہتمام نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کے لئے جس بات کو نازل فرمانا ضروری جانا اس کو وحی کر دیا، چاہے کوئی بات یا حکم مقدم ہو یا موخر۔

مفسرین عام طور پر احکام و مناظرہ کی ہر آیت کو کسی واقعہ سے مربوط کرتے ہیں اور اس واقعہ کو اس آیت کا شان نزول قرار دیتے ہیں، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ قرآن مجید کے نازل ہونے کا مقصد انسانی نفوس کی تہذیب اور ان کے باطل عقائد اور فاسد اعمال کی تردید ہے۔ اس لئے آیات مناظرہ کا اصلی سبب نزول انسانوں میں باطل عقائد کی موجودگی اور آیات احکام کا شان نزول لوگوں میں فاسد اعمال کی موجودگی اور ظلم و زیادتی کا ہونا ہے۔ چونکہ انسان آلاء اللہ، ایام اللہ اور موت اور اس کے بعد کے واقعات کے بغیر متنبہ نہیں ہوتا اس لئے یہ تنبیہ آیات تذکیر کا شان نزول ہے۔

وہ خاص اور جزوی واقعات جو آیات کے شان نزول کے طور پر مفسرین نے بیان کئے ہیں ان کا زیادہ دخل نہیں ہے۔ البتہ کچھ آیات ایسی ہیں جن میں کسی ایسے واقعہ کا ذکر ہے جو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں یا آپ سے قبل پیش آیا اور آیت میں اس کی طرف اشارہ

ہے جس کی وجہ سے سننے والے کو شدید انتظار پیدا ہو جاتا ہے جو تفصیلی قصہ سنے بغیر پورا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان علوم پنج گانہ کی ہم اس طرح وضاحت کریں کہ جزوی واقعات کے بیان کرنے کا منت کش نہ ہونا پڑے۔

فصل:

قرآن مجید میں چار گمراہ فرقوں کے ساتھ مناظرے کا بیان ہے۔ مشرکین، یہود، نصاریٰ اور منافقین۔ یہ مناظرہ دو طرح سے ہوا ہے۔ ایک یہ کہ ان کے باطل عقیدہ کو بیان کیا جاتا ہے، اس کی شناعت بیان کی جاتی ہے اور اس پر تنقید کی جاتی ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ان کے اشکال کا ذکر کر کے برہانی یا خطابی دلیل کے ذریعے اس کو حل کیا جاتا ہے۔

مشرکین خود کو حنفاء کہتے ہیں اور ملت ابراہیمی پر ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ حنیف اس کو کہتے ہیں جو ملت ابراہیمی کا پیروکار ہو اور اس ملت کے شعار کو اختیار کرے۔ ملت ابراہیمی کے شعائر میں بیت اللہ کا حج کرنا، نماز میں استقبال قبلہ کرنا، غسل جنابت، ختنہ اور تمام فطرت کے خصائل، اشہر حرام کی حرمت مسجد حرام کی تعظیم اور نسبی اور رضاعی محرمات کی تحریم، جانور کو حلقوم سے ذبح کرنا اور لبہ (سینہ کا بالائی حصّہ) میں نحر کرنا اور ذبح اور نحر کے ذریعہ تقرب خداوندی اختیار کرنا، خاص طور پر ایام حج میں یہ سب اعمال اس میں شامل ہیں۔

اصل شریعت میں وضو، نماز، صبح سے غروب آفتاب تک کا روزہ، یتیموں اور مسکینوں پر صدقہ کرنا، مصیبت کے اوقات میں لوگوں کی مدد کرنا اور صلہ رحمی کرنا بھی مشروع تھا اور ان اعمال کا ذکر خیر ان کے درمیان ہوتا رہتا تھا۔ لیکن جمہور مشرکین نے ان کو ترک کر دیا تھا اور ان کے درمیان یہ اعمال ایسے ہو گئے تھے جیسے کبھی تھے ہی نہیں۔ قتل، چوری، زنا اور سود کی حرمت بھی اصل شریعت میں موجود تھی اور وہ لوگ ان افعال کی مذمت بھی کرتے تھے۔ لیکن جمہور مشرکین ان پر عمل پیرا تھے اور نفس امارہ کی پیروی میں لگے ہوئے تھے۔ اللہ تعالیٰ کے وجود کا اثبات، اللہ تعالیٰ کا زمین و آسمان کا خالق ہونا، بڑے بڑے واقعات کا مدبر ہونا، رسولوں کے بھیجنے پر قادر ہونا، بندوں کے اعمال پر ان کو سزا دینا، واقعات کے پیش آنے سے قبل ان سے باخبر رہنا جیسے عقائد رکھتے تھے۔ یہ بھی مانتے تھے کہ فرشتے خدا کے مقرب بندے اور واجب التعظیم ہیں،

عربوں کی شاعری مین ان سب کا بیان ملتا ہے۔

لیکن جمہور مشرکین کو ان عقائد میں بے شمار شبہات تھے اور ان شبہات کی دو وجوہات تھیں۔ ایک یہ کہ وہ ان کو ناممکن سمجھتے تھے، دوسرے یہ کہ وہ ان امور پر غور وفکر ہی نہیں کرتے تھے۔

ان مشرکین کی اصل گمراہی شرک اور تشبیہ، آخرت کا انکار یا اس میں تحریف اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو ناممکن خیال کرنا تھی۔ اس کے علاوہ ان کے درمیان بعض برے اعمال اور مظالم بھی عام تھے۔ انہوں نے غلط مذہبی رسوم کو گھڑ لیا تھا۔ ان کے شرکیہ اعمال یہ ہیں کہ انہوں نے غیر خدا کے لئے خدائی صفات کا اثبات کیا۔ جیسے اس کائنات میں بالارادہ تصرف کرنا جس کو کن فیکون سے تعبیر کرتے ہیں، یا حواس، عقلی دلائل، خواب یا الہام وغیرہ کے ذرائع سے حاصل کیے بغیر علم ذاتی کو اللہ تعالی کی خاص صفت تسلیم کرنا، یا کسی بیمار کو اچھا کر دینا، یا کسی پر لعنت کرنا یا اس سے ناراض ہونے کے سبب اس کا تنگدست یا بیمار یا بد بخت ہو جانا، اس طرح کسی شخص پر رحم کرنے اور اس رحم کے نتیجہ میں اس کی رزق میں کشادگی، اس کی عمدہ صحت اور نیک بختی کی ضامن ہو جائے ان سب کو انھوں نے غیر اللہ کے لیے بھی تسلیم کیا تھا۔

یہ مشرک بھی نظام قدرت کے چلانے اور بڑے بڑے واقعات میں سوائے خدا تعالیٰ کے کسی کو شریک نہیں مانتے تھے اور یہ بھی مانتے تھے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کام کا ارادہ کر لیتا ہے تو اس کو کوئی نہیں روک سکتا۔ ان کا شرک دراصل ایسے امور میں تھا جو بعض بندوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ جس طرح کوئی عظیم بادشاہ اپنے مخصوص ملازموں کو ملک کے مختلف حصوں میں بھیجتا ہے اور جب تک بادشاہ کا صریح حکم نہ پہنچے، اس وقت تک ان کو کچھ جزوی امور میں تصرف کا حق دیتا ہے، اسی طرح ملک کے من جملہ جزوی امور کا انتظام وہ خود نہیں کرتا بلکہ تمام لوگوں کو حکام کے سپرد کر دیتا ہے اور ان کے ملازمین ومتوسلین کے بارے میں ان کی سفارش قبول کرتا ہے۔ گویا اس طرح حق تعالیٰ شانہ جو بادشاہ مطلق ہے، اس نے بھی اپنے بعض بندوں کو الوہی صفات دے رکھی ہیں اور اس کی رضامندی یا ناراضگی تمام انسانوں پر اثر انداز ہوتی ہے۔ اس لئے یہ ضروری سمجھتے تھے کہ ان خاص بندوں کا تقرب حاصل کریں تاکہ مالک مطلق

کے دربار میں قبولیت کی صلاحیت پیدا ہو جائے اور جزائے اعمال کے وقت ان کے حق میں ان کی سفارش قبول کی جائے ۔ان تصورات کی وجہ سے وہ لوگ ان کو سجدہ کرتے تھے، ان کے لئے جانور ذبح کرتے تھے، ان کے نام کی قسم کھاتے تھے اور ضروری امور میں ان کی قدرت کاملہ (کن فیکون) سے استعانت لیتے تھے اور پتھر، پیتل اور سیسے سے ان کی مورتی بنا لیتے تھے اور ان مورتیوں کو ان کی اصل روح کی طرف متوجہ ہونے کا ایک ذریعہ سمجھتے تھے۔ رفتہ رفتہ جہلاء نے پتھروں کو ہی بذات خود معبود مان لیا۔ اس طرح ایک بڑی گمراہی پیدا ہو گئی۔

تشبیہ:

تشبیہ کا مطلب ہے اللہ تعالیٰ کے لئے انسانی صفات کا اثبات کرنا۔ مشرکین کہتے تھے کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں، اور یہ کہ وہ مخصوص بندوں کی سفارش ضرور قبول کرتا ہے چاہے وہ اس کی مرضی کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ بادشاہ بھی بسا اوقات اپنے بڑے سرداروں کے لئے کرتے ہیں۔ علم، سمع اور بصر کی الٰہی صفات کا تصور چونکہ ان کے ذہن میں نہیں آ سکتا تھا اس لئے انہوں نے اپنے سمع و بصر اور علم پر ان کو قیاس کر کے مجسم کر لیا یا ان کی الگ الگ صورتیں بنا لیں۔

تحریف:

تحریف یہ ہے کہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی اولاد اپنے جد بزرگوار کے دین پر قائم تھی۔ جب تک عمرو بن لحی (لعنة الله عليه) نہ پیدا ہوا اور اس نے ان کے لئے مورتیاں نہ بنائیں اور ان کی پوجا کو ضروری قرار دیا اور بحیرہ سائبہ اور حام کو آزاد چھوڑ دینے کی رسم جاری کی، پانسوں کے ذریعہ تقدیر معلوم کرنے وغیرہ اعمال وضع کئے۔ یہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے کم و بیش تین سو سال قبل پیش آیا۔

مشرکین اپنے اس عمل کے لئے اپنے آباء و اجداد کے آثار سے استدلال کرتے تھے اور تقلید آباء کو قطعی دلیل سمجھتے تھے۔ اگرچہ انبیاء سابقین نے بھی حشر و نشر کے احوال بیان فرمائے ہیں لیکن اس شرح و بسط کے ساتھ نہیں جس کے ساتھ ان کو قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے۔ اس وجہ سے جمہور مشرکین ان سے زیادہ واقف نہ تھے بلکہ بعض تو ان کو عقل سے بھی بعید سمجھتے تھے۔ یہ

لوگ اگر چہ حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت اسماعیل علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت کو تسلیم کرتے تھے لیکن انبیاء کی انسانی صفات جو ان کے جمال با کمال کے لئے حجاب کا درجہ رکھتی ہیں، ان کی وجہ سے ان کو تذبذب بھی رہتا تھا اور انبیاء کی بعثت سے جو تدبیر الٰہی وابستہ ہے اس کو نہ سمجھ پانے کی وجہ سے وہ رسولوں کو بھی مرسل (یعنی خداوند تعالیٰ) کے برابر درجہ دیتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے بارے میں بھی ان کو مختلف بے بنیاد اور نا قابل سماع اعتراضات تھے۔ مثلاً کہتے تھے کہ نبی کھانے پینے کا محتاج کیسے ہوسکتا ہے، یا اللہ تعالیٰ نے فرشتے کو نبی بنا کر کیوں نہ بھیجا، یا خدا تعالیٰ ہر شخص پر الگ الگ وحی کیوں نہیں کرتا۔ اس طرح کے اور بھی شبہات تھے۔

مشرکین کے ان اعتراضات کو تسلیم کرنے کے بارے میں اگر کسی کو تردد ہو تو ہمارے زمانہ کے تحریف کرنے والوں، خاص طور پر دارالاسلام کے اردگرد رہنے والوں کو دیکھے وہ ولایت کے بارے میں کیسے خیالات رکھتے ہیں۔ باوجود یکہ وہ اولیاء متقدمین کی ولایت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس زمانے میں ولایت کو محال سمجھتے ہیں اور ان کی قبور اور ان کے آستانوں پر جاتے ہیں اور مختلف طرح کے مشرکانہ اعمال انجام دیتے ہیں۔ تشبیہ اور تحریف ان کے درمیان اتنی رائج ہے کہ حدیث شریف کے مطابق لتتبعن سنن من کان قبلکم (تم اپنے سے پہلے لوگوں کے طریقہ کا ضرور اتباع کروگے) کوئی مصیبت ایسی نہیں بچی جس پر آج کوئی گروہ عمل نہ کر رہا ہو اور ایسے اعتقاد نہ رکھتا ہو۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان سے محفوظ رکھے۔

شرک کی تردید:

اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عرب میں مبعوث فرمایا اور آپ کو ملت حنفیہ کے قائم کرنے کا حکم دیا۔ قرآن مجید میں مشرکین عرب سے متعدد جگہ مناظرہ کیا گیا اور ملت حنفیہ کے جو باقیات ان میں باقی رہ گئے تھے ان سے بھی استدلال کیا تا کہ ان پر الزام پوری طرح ثابت ہو جائے۔ مشرک کے سلسلے میں پہلے تو ان سے دلیل طلب کی گئی اور بتایا کہ آباء کی تقلید غلط ہے۔ دوسرے یہ بتایا کہ یہ خدا کے بندے ہیں، اس کے شریک نہیں۔ غایت تعظیم کا مستحق صرف اللہ تعالیٰ ہے، یہ بندے نہیں۔ تیسرے یہ کہ اس مسئلہ میں تمام انبیاء کا اجماع

ہے کہ وما ارسلنا من قبلک من رسول الانوحی الیہ انہ لا الہ الا انا فاعبدون (الانبیاء۲۵)۔(ترجمہ: ہم نے تم سے پہلے جو رسول بھی بھیجا ہے اس کو یہی وحی کی ہے کہ میرے سوا کوئی خدا نہیں ہے پس تم لوگ میری ہی بندگی کرو) چوتھے بتوں کی پرستش کی شناعت بیان کی گئی اور یہ کہ پتھر تو انسانوں سے بھی نیچے درجے کے ہیں۔ چہ جائیکہ ان کو مرتبہ الوہیت میں شریک سمجھا جائے۔ یہ جواب خاص طور پر ان لوگوں کو دیا گیا جو پتھروں کو بذاتہ معبود سمجھتے تھے۔

تشبیہ کا رد:

اللہ تعالیٰ کے ساتھ تشبیہ کا جواب پہلا تو یہ ہے کہ ان سے دلیل طلب کی گئی۔ دوسرے تقلید آباء کی تغلیط کی گئی۔ تیسرے یہ کہ باپ بیٹے کا ہم جنس ہونا ضروری ہے اور یہاں مفقود ہے۔ چوتھے یہ کیا کہ جن کاموں کو وہ اپنے لئے بھی معیوب خیال کرتے تھے ان کو اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے۔ قرآن میں ہے الربکم البنات ولکم البنون. (الصّٰفّٰت: ۱۴۹)(کیا تمہارے رب کے لیے بیٹیاں اور تمہارے بیٹے) اور یہ جواب ان لوگوں کو دیا گیا جو اپنے یہاں کی مشہور باتوں اور خیالی توہمات کے عادی ہیں اور اکثر مشرکین کا یہی حال تھا۔

تحریف کا رد:

تحریف کی تردید اس طرح کی کہ اولاً تو یہ باتیں انبیاء سے منقول ہی نہیں ہیں۔ دوسرے یہ کہ ان باتوں کو ان لوگوں نے گھڑا ہے جو معصوم نہیں تھے۔

حشر ونشر کے ناممکن سمجھنے کا رد:

حشر ونشر کو ناممکن سمجھنے کی تردید اس طرح کی کہ اولاً تو مردہ زمین وغیرہ کو وہ زندہ کرتا ہے (اس پر زندگی بعد موت کو قیاس کریں) اور حشر ونشر کی علت یہ ہے کہ وہ اس پر قادر ہے اور تخلیق کے اعادہ کا امکان ہے۔ دوسری دلیل یہ دی کہ اہل کتاب بھی اس کے قائل ہیں۔

منکرین رسالت کا جواب:

منکرین رسالت کی تردید اس طرح کی کہ پہلی امتوں میں بھی نبی آئے۔ وما ارسلنا من قبلک الا رجالا نوحی الیھم. (ترجمہ: ہم نے تم سے پہلے جو رسول بھی بھیجے وہ سب بھی انسان ہی تھے)۔ ویقول الذین کفرو لست مرسلا قل کفی باللہ شھیداً بینی و بینکم

و من عندہ علم الکتاب (الرعد:۴۳) (ترجمہ: یہ منکرین کہتے ہیں تم خدا کے بھیجے ہوئے نہیں ہو کہو میرے اور تمہارے درمیان اللہ کی گواہی کافی ہے اور پھر اس شخص کی گواہی جو کتاب آسمانی کا علم رکھتا ہے)۔ دوسرے ان کے استبعاد کو یہ کہہ کر رد کیا کہ رسالت سے مراد وحی ہے۔ قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی (الکھف: ۱۱۰)۔ (ترجمہ کہو میں تو ایک انسان ہوں تم ہی جیسا میری طرف وحی کی جاتی ہے)۔ اور وحی کا نازل ہونا ناممکن نہیں ہے۔ وما کان لبشر ان یکلمہ اللّٰہ الایۃ (شوریٰ:۵۱) (کسی بشر کا یہ مقام نہیں ہے کہ اللہ اس سے روبرو بات کرے)۔ اور تیسرے یہ کہ مشرکین کے مطلوبہ معجزات کا ظاہر نہ ہونا، کسی ایک شخص معین کا رسول نہ بنانا، فرشتہ کا رسول نہ بنانا یا ہر شخص پر وحی نازل نہ کرنا اللہ تعالیٰ کی ایک کلی مصلحت کے تحت ہے، جن کے ادراک سے ان کی عقل وفہم قاصر ہے۔

چونکہ یہ مکلفین اکثر مشرک تھے اس لئے ان مضامین کو مختلف سورتوں میں کثرت کے ساتھ انتہائی بلیغ انداز میں بیان کیا اور ان مضامین کو بار بار دہرانے سے بھی گریز نہیں کیا اور حق یہ ہے کہ ان جاہلوں کے ساتھ حکیم مطلق کا خطاب ایسا ہی ہونا چاہئے تھا اور ان بے عقلوں کے مقابلے میں بات کرنے کے لئے ایسی ہی تاکید کی ضرورت تھی۔ یہ اس زبردست جاننے والے کا انداز ہے۔

یہود کا تذکرہ:

یہودی توریت پر ایمان رکھتے تھے۔ ان کی گمراہی توریت کے احکام میں تحریف، چاہے لفظی ہو یا معنوی، توریت کی آیات کا چھپانا، توریت میں جو احکام نہیں ہیں ان کو شامل کرنا، توریت کے احکام پر عمل کرنے میں تساہل، اپنے مذہب کے لئے بے جا تعصب اور ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی ماننے سے انکار اور آپ کی شان میں بے ادبی اور گستاخی بلکہ اللہ تعالیٰ کی شان میں بخل اور حرص وغیرہ کا الزام لگاتے تھے۔

توریت میں تحریف کی نوعیت:

توریت کے ترجمہ میں وہ تحریف معنوی کرتے تھے۔ اصل توریت میں تحریف (تحریف لفظی) نہیں کرتے تھے۔ فقیر کے نزدیک یہی بات محقق ہے اور ابن عباسؓ کا بھی یہی قول ہے۔

تحریف معنوی کا مطلب ہے کہ آیت کو اس کے اصل معنی کے علاوہ دوسرے معنی پر محمول کر کے غلط تاویل کرنا اور ہٹ دھرمی کرنا اور صراط مستقیم سے انحراف کرنا، جیسے یہ کہ ہر مذہب میں گناہ گار مذہبی اور مذہب کا انکار کرنے والے کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔ انکار کرنے والوں کے لئے خلود فی النار اور سخت عذاب کی وعید ہے اور گناہگار کے بارے میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ انبیاء کی شفاعت سے جہنم سے نکالا جا سکتا ہے۔ یہ حکم ہر مذہب میں اس مذہب کے ماننے والوں کے نام کی صراحت کے ساتھ ہے۔ توریت میں یہودی اور عبرانی کے لئے یہ حکم ثابت ہے۔ انجیل میں نصرانی کو اس حکم میں رکھا گیا ہے اور قرآن مجید میں مسلمانوں کو یہ مقام دیا گیا ہے۔ اس کی علت اللہ تعالیٰ پر ایمان، روز آخرت پر ایمان اور اپنی طرف مبعوث پیغمبر پر ایمان لانا ہے۔ اپنی شریعت پر عمل کرنا اور ممنوعات سے پرہیز کرنا ہے۔ یہ حکم کسی ایک فرقہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ یہودی یہ سمجھتے ہیں کہ جنت میں صرف یہودی یا عبرانی جائیں گے اور انبیاء کی شفاعت سے وہ جہنم کے عذاب سے بچ جائیں گے اور وہ چند دن سے زیادہ جہنم میں نہیں رہیں گے، چاہے وہ علت نہ پائی جائے۔ یعنی اللہ تعالیٰ پر ان کا ایمان صحیح طریقہ سے نہ ہو اور آخرت پر اور اپنی طرف مبعوث نبی پر بھی پورے طور پر ایمان نہ ہو، لیکن یہ سراسر غلط بات اور جہالت ہے۔ چونکہ قرآن مجید سابقہ کتب سماویہ پر نگہبان ہے اور قرآن میں ان کتب کے مواضع اشکال کو پوری طرح وضاحت سے بیان کر دیا گیا ہے قرآن میں ہے **بلی من کسب سیئة و احاطت به خطیئته فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون.** (البقرہ:۸۱)۔ (ترجمہ: جو بدی کمائے گا اور اپنی خطاکاری کے چکر میں پڑا رہے گا وہ دوزخی ہے اور وہ دوزخ ہی میں ہمیشہ رہے گا)

اللہ تعالیٰ نے ہر قوم کو اس کے مناسب حال اور مصالح زمانہ کے مطابق احکام دیئے ہیں اور اس قوم کے مزاج کے مطابق شرعی احکام جاری فرمائے ہیں اور نہایت تاکید کے ساتھ ان پر عمل کرنے اور اس پر اعتقاد رکھنے کا حکم دیا ہے اور حق کو اس میں منحصر کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس زمانے میں حق اس نبی کی شریعت کے اندر منحصر ہے۔ لیکن یہ بات زمانی اور اضافی ہوتی ہے، حقیقی اور دائمی نہیں ہوتی۔ یعنی جب تک نیا نبی نہ آئے اور ان کی نبوت کے چہرے سے پردہ خفاء دور نہ ہو (اس وقت تک اس پر لازمی ہے)۔ یہودیوں نے اس دوام سے مراد یہ لیا کہ

شریعت یہودی کا منسوخ ہونا محال ہے۔ ان کو جو یہودیت پر قائم رہنے کی وصیت کی گئی تھی اس کا مطلب ایمان اور اعمال صالحہ پر جمے رہنا تھا۔ خاص یہودیت مراد نہیں تھی۔ انہوں نے اس سے مراد یہودیت کو لیا اور خیال کیا کہ حضرت یعقوب علیہ السلام نے اپنی اولاد کو یہودیت پر جمے رہنے کی وصیت کی تھی۔

ایک مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر نبی اور اس کے متبعین کو مقرب اور محبوب کے لقب سے اعزاز بخشا اور منکرین ملت کو مبغوض صفات سے یاد کیا ہے۔ ہر قوم میں ایسے الفاظ ہیں جو محبوبیت کے مفہوم میں آتے ہیں، تو اگر محبوب یا مقرب کی جگہ لفظ ابن استعمال ہوا تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے۔ یہودیوں نے یہ سمجھا کہ یہ صفت یہودی، اسرائیلی یا عبرانی لفظ کے ساتھ مخصوص ہے۔ انہوں نے یہ نہیں سمجھا کہ یہ صفت دراصل اطاعت، انقیاد اور انبیاء کی بتائی ہوئی راہ حق پر گامزن رہنے کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس سے اور کچھ مراد نہیں۔ اسی طرح کی بہت سی غلط تاویلات ان کے درمیان رائج تھیں اور ان کو انہوں نے اپنے باپ دادا سے حاصل کیا تھا۔ قرآن کریم نے ان شبہات کا تفصیلی جواب دیا ہے۔

کتمان آیات کی صورت یہ تھی کہ کسی باعزت آدمی اور شریف کی عزت وشرافت کے تحفظ یا کسی ریاست وعہدہ کی طلب کے لئے آیات کو چھپا لیتے تھے۔ مقصد یہ ہوتا تھا کہ ان کا اعتقاد عوام میں کم نہ ہو جائے اور ان آیتوں پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے لوگ ان کو ملامت نہ کرنے لگیں۔ ایسی کتمان کی مثال یہ ہے کہ توریت میں زانی کو سنگسار کرنے کا حکم موجود ہے لیکن ان کے علماء نے اس کو موقوف کر کے اس کی جگہ کوڑے مارنے اور منہ کالا کرنے کی سزا شروع کر دی تھی اور رسوائی کے خوف سے اس کو چھپا لیا تھا۔

اسی طرح حضرت ہاجرہؑ اور حضرت اسمٰعیلؑ کو بشارت دی گئی تھی کہ ان کی اولاد میں ایک نبی مبعوث ہوگا اور اس کا بیان ہے کہ سرزمین حجاز سے ایک ملت اشاعت پائے گی اور اس کے سبب عرفات کی پہاڑیاں صدائے لبیک سے گونج اٹھیں گیں اور ساری دنیا سے لوگ اس کی زیارت کو آئیں گے۔ یہ آیتیں ابھی تک توریت میں موجود ہیں۔ لیکن وہ ان کی تاویل اس طرح کرتے ہیں کہ ان آیات میں اس ملت کی خبر دی گئی ہے، اس کے اتباع کا حکم کہاں دیا گیا ہے اور

کہتے تھے کہ ہم پر ایک گھمسان کی جنگ لکھ دی گئی ہے۔

چونکہ ان باطل تاویلات کو کوئی تسلیم نہیں کرتا اور نہ یہ کسی کے نزدیک صحیح تھیں، اس لئے وہ آپس میں ان آیات کو چھپانے کی تلقین کرتے اور ہر خاص و عام کے سامنے ان کا اظہار نہ کرتے تھے۔ اتحدثونهم بما فتح اللّٰه عليكم ليحاجوكم به عند ربكم. (البقرہ:۷۶)۔ (ترجمہ: کیا تم ان لوگوں کو وہ باتیں بتاتے ہو جو اللہ نے تم پر کھولی ہیں تا کہ تمہارے رب کے پاس تمہارے مقابلے میں انہیں پیش کریں)۔ کس قدر جاہل ہیں یہ لوگ۔ کیا حضرت ہاجرہؓ اور حضرت اسمٰعیلؑ پر اس اہتمام کے ساتھ احسان جتانا اور اس ملت کا اس شرف وفضیلت کے ساتھ تذکرہ کرنا کیا اس کے معنی اس کے علاوہ بھی کچھ نکلتے ہیں کہ اس مذہب کا اتباع کیا جائے۔ سبحانک هذا افک عظيم۔

افترا کا سبب یہودی علماء کا حد سے بڑھا ہوا تشدد، استحسان یعنی شارع کی صراحت کے بغیر مسائل مستنبط کرنا، بے ہودہ استنباطات کو رواج دینا بھی تھا۔ بعد میں ان کے متبعین نے ان باتوں کو بھی اصل توریت کے ساتھ ملا دیا اور یہ گمان کرنے لگے کہ ان کے اسلاف جس بات پر متفق ہوں وہ بھی دلائل قطعیہ میں سے ہے۔ چنانچہ ان کے پاس حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کو رد کرنے کی ان کے اسلاف کی تقلید کے علاوہ کوئی دلیل نہیں تھی۔ اسی طرح اور بھی دوسرے بہت سے احکام ہیں۔ (ان میں بھی اصل دلیل اسلاف کی تقلید ہی تھی)

توریت کے احکام کو نافذ کرنے میں سستی اور کاہلی اور بخل وحرص میں مبتلا ہونا تو خود ہی واضح ہے کہ اس کا سبب نفس امارہ ہے اور اس کا غلبہ ہر شخص پر رہتا ہے۔ الا ماشاء اللہ۔ ان النفس لامارة بالسوء الاما رحم ربی ۔لیکن یہ بری خصلت ان میں ایک دوسرا ہی رنگ پیدا کر چکی تھی یعنی وہ اس باطل کام کو تاویل کر کے صحیح ٹھہراتے تھے اور ان کو مذہبی رنگ میں پیش کرتے تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو ناممکن سمجھنے کا سبب انبیاء علیہم السلام کی عادات احوال میں پایا جانے والا فرق ہے۔ مثلاً کثرت ازواج یا تقلیل ازواج اور اسی طرح کی باتیں نیز شریعتوں کا اختلاف ہے اور انبیاء کے معاملے میں سنت اللہ کا اختلاف ہے۔ ایک بات یہ بھی

ہے کہ اب تک تمام انبیاء بنی اسرائیل میں مبعوث ہوئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بنی اسمٰعیل میں مبعوث کیا گیا وغیرہ۔

اصل بات یہ ہے کہ نبوت دنیا کے لوگوں اور ان کی عادات وعبادات کی اصلاح کے لئے ہوتی ہے، نیکی اور گناہ کے اصول وقوانین ایجاد کرنے کے لئے نہیں۔ ہر قوم کی عبادات تدبیر منزل اور سیاست مدنیہ میں کچھ خاص عادات ہوتی ہیں۔ جب نبوت ظاہر ہوتی ہے تو وہ ان عادات کو یکبارگی ختم نہیں کرتی اور نہ ان کے لئے نئے طریقے ایجاد کرتی ہے۔ بلکہ ان عادتوں کے درمیان فرق وتمیز قائم کرتی ہے۔ پھر ان میں سے جو عادتیں درست ہوتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی مرضی کے مطابق ہوتی ہیں ان کو باقی رکھتی ہے اور جو خلاف ہوتی ہیں ان میں بقدر ضرورت تبدیلی کرتی ہے۔

تذکیر بایام اللہ اور بالاء اللہ میں بھی وہی اسلوب اختیار کیا جاتا ہے جس سے وہ لوگ واقف ہوتے ہیں۔ ان اسباب کی وجہ سے انبیاء کی شریعتیں مختلف ہوتی ہیں۔

انبیاء کی شریعتوں میں یہ اختلاف ایسا ہی ہے جیسا کہ حکیم کے نسخوں میں اختلاف ہوتا ہے۔ طبیب جب دو الگ الگ مریضوں کو دیکھتا ہے تو ایک کو سرد دوا اور بارد غذا تجویز کرتا ہے اور دوسرے کو گرم دوا اور گرم غذا تجویز کرتا ہے۔ طبیب کا مقصد دونوں جگہ ایک ہی ہے، یعنی مریض کا علاج اور مرض کا دفعیہ۔ اسی طرح ہر ملک میں وہاں کے باشندوں کے مناسب حال دوا اور غذا الگ الگ تجویز کی جاتی ہے اور ہر موسم کے لئے اس کے مناسب حال تدبیر اختیار کی جاتی ہے۔ اس طرح حکیم مطلق جل مجدہ نے جب نفسانی بیماروں کا علاج کرنا چاہا اور قوت ملکیہ کو تقویت دینی چاہی اور مفاسد کا ازالہ کرنا چاہا تو ان اقوام کی عادات اور ہر زمانے کے عرف اور مسلمات کے مطابق علاج تجویز کیا۔

اگر تم اس امت میں یہود کا نمونہ دیکھنا چاہو تو ان علماء سوء کو دیکھ لو جو دنیا کے طالب ہیں، اسلاف کی اندھی تقلید کرتے ہیں اور کتاب وسنت سے روگردانی اختیار کئے ہوئے ہیں اور جنہوں نے تشدد کی راہ اختیار کی اور علماء کے استنباطات کو مستند مان کر شارع علیہ السلام کے کلام سے بھی بے نیاز ہوگئے۔ انہوں نے موضوع روایات اور فاسد تاویلات کو اپنا امام بنالیا ہے۔ یہ بھی گویا

انہی میں سے ہیں۔

عیسائی حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان تو رکھتے ہیں لیکن ان کی گمراہی یہ ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کو تین ایسے حصوں میں تقسیم کر رکھا ہے جو ایک اعتبار سے ایک دوسرے کے غیر ہیں اور ایک اعتبار سے ایک دوسرے کے عین۔ اور اس کو اقانیم ثلاثہ کہتے ہیں۔ ایک ان میں سے باپ ہے جو عالم کے مبداء کے قائم مقام ہے، دوسرا امین ہے جو صادر اول کے قائم مقام ہے۔ اس میں تمام موجودات شامل ہیں۔ تیسرا اقنوم روح القدس ہے جو عقول مجردہ کے قائم مقام ہے۔ ان کا ماننا ہے کہ اقنوم ابن نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا لباس اوڑھ لیا تھا۔ جس طرح حضرت جبرئیل آدمی کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، اسی طرح ابن نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صورت اختیار کر لی۔ اس لئے حضرت عیسیٰ خدا بھی ہیں (نعوذ باللہ) اور ابن اللہ بھی ہیں، اور بشر بھی ہیں۔ اس لئے ان پر خدا اور بندے دونوں کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ ان کا استدلال انجیل میں واردان مقامات سے ہے جہاں حضرت عیسیٰ نے اپنے لئے ابن اللہ کا لفظ استعمال کیا ہے اور بعض الٰہی امور کی اپنی طرف نسبت کی ہے، ہمارا جواب یہ ہے کہ اگر یہ الفاظ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہیں اور ان میں تحریف نہیں ہے تو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ پرانے زمانے میں لفظ ابن محبوب، مقرب اور مختار کے معنی میں بھی استعمال ہوتا تھا۔ چنانچہ انجیل میں ہی اس طرح کے بہت سے قرائن موجود ہیں۔ دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ انجیل میں الٰہی امور کی اپنی طرف نسبت بر سبیل حکایت ہے جیسا کہ بادشاہ کا قاصد کہتا ہے کہ ہم نے فلاں ملک کو فتح کر لیا یا فلاں قلعہ کو تباہ کر دیا۔ ظاہر ہے اس معنی کا اصل مرجع بادشاہ ہے اور قاصد محض ایک قاصد ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر وحی کا نزول اس طرح ہوتا ہو کہ اللہ تعالیٰ ان کے قلب پر کلام منقش کر دیتا ہو۔ حضرت جبرئیل انسانی صورت میں آ کر کلام القاء نہ کرتے ہوں اور اللہ تعالیٰ کے ذریعہ ان کے قلب پر نقش کلام کی وجہ سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام ایسی گفتگو کرتے ہوں جس میں افعال الٰہیہ کی نسبت بھی اپنی طرف ہو رہی ہو۔ حقیقت بہر حال پوشیدہ نہیں ہے۔ (ہر باشعور آدمی جان سکتا ہے کہ نسبت مجازی ہے، حقیقی نہیں)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس باطل مذہب کا رد کیا ہے اور واضح کیا ہے کہ حضرت عیسیٰ خدا کے بندے ہیں۔ وہ اس کی پاک روح ہیں، جس کو انہوں نے کنواری مریم کے رحم میں ڈالا اور روح القدس کے ذریعہ اس کی مدد فرمائی اور اپنا خاص فضل فرمایا۔ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ خدا تعالیٰ دیگر ارواح کی طرح ایک جسم کی شکل میں ظاہر ہوا تب بھی لفظ اتحاد و حلول کے استعمال کی کوئی گنجائش نہیں ہے، بلکہ اس مفروضہ کی صورت میں زیادہ سے زیادہ لفظ ''مقوم'' یا اس جیسے الفاظ سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ تعالیٰ عما یقول الظالمون علوا کبیرا.

اگر آج اس گروہ کا نمونہ دیکھنا ہو تو آج کل کے اولیاء اللہ اور مشائخ کی اولاد کو دیکھ لو کہ وہ اپنے بزرگوں اور آبا کے بارے میں کیا خیالات رکھتے ہیں اور ان کو کہاں تک پہنچا دیتے ہیں۔ وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون. (بہت جلد ان ظالموں کو پتہ چل جائے گا کہ وہ کس کروٹ لوٹنے والے ہیں)

نصاریٰ کی ایک گمراہی یہ ہے کہ وہ یہ یقین رکھتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو صلیب پر چڑھا دیا گیا۔ حالانکہ اس پورے واقعہ میں ان کو خود بھی شبہ ہے۔ انہوں نے آسمان پر اٹھا لئے جانے کو قتل سمجھ لیا اور نسلاً بعد نسلٍ اس غلط روایت کو مسلسل نقل کرتے رہے۔ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے اس شبہ کا ازالہ فرمایا ہے وما قتلوہ و ما صلبوہ و لکن شبہ لھم. انجیل میں اس سلسلے میں جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا مقولہ ہے، اس کا مقصد دراصل یہود کی جرأت اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کے ارادہ کی خبر دینا ہے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس سے ان کی حفاظت فرمائی۔ رہی حواریوں کی بات، تو دراصل وہ رفع کی حقیقت سے بھی واقف نہ تھے اور ایسی بات انہوں نے پہلے کبھی سنی بھی نہیں تھی اس لئے ان کو شبہ ہوگیا۔

عیسائیوں کی ایک گمراہی یہ بھی ہے کہ وہ فارقلیط موعود سے عیسیٰ علیہ السلام مراد لیتے ہیں جو قتل ہو جانے کے بعد اپنے حواریوں کے پاس آئے اور ان کو انجیل کی کامل اتباع کی وصیت کی۔ عیسائی یہ بھی کہتے ہیں کہ عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ میرے بعد بہت سے نبوت کے مدعی اٹھیں گے لیکن ان میں سے تم صرف اس شخص کی تصدیق کرنا جو میرا نام لے، ورنہ نہیں۔ قرآن شریف سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بشارت ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر منطبق

ہوتی ہے، نہ کہ حضرت عیسیٰ کی روحانی صورت پر۔ کیونکہ انجیل میں کہا گیا ہے کہ فارقلیط تم میں مدت دراز تک رہ کر علم سکھائے گا اور لوگوں کا تزکیہ کرے گا۔ یہ بات ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی میں ظاہر نہیں ہوئی۔ رہا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نام لینا، تو اس سے مراد ان کی نبوت کی تصدیق ہے، نہ یہ کہ ان کو خدا یا خدا کا بیٹا کہا جائے۔

منافقین:

منافقین دو قسم کے تھے۔ ایک قسم وہ لوگ تھے جو زبان سے ایمان کا اقرار کرتے تھے، لیکن دل کفر و سرکشی پر آمادہ تھا اور ان کے دلوں میں کفر و انکار چھپا ہوا تھا۔ ایسے لوگوں کے بارے میں قرآن پاک میں فی الدرک الاسفل من النار (النساء: ۱۴۵) (بیشک منافقین جہنم کے پست ترین طبقے میں ہوں گے) کہا گیا ہے۔ دوسرا گروہ وہ تھا جس نے اسلام قبول کر لیا تھا مگر ان کا ایمان ضعیف تھا۔ مثلاً:

(۱) ایسے لوگ تھے جو اپنی قومی روایات و عادات کے پابند تھے۔ اگر ان کی قوم مسلمان ہوتی تو یہ بھی مسلمان ہو جاتے اور اگر وہ کافر رہتی تو یہ بھی کافر رہتے۔ یا مثلاً۔

(۲) ایسے لوگ تھے جن کے دلوں میں حقیر دنیاوی کی محبت اس طرح جاگزیں ہو گئی تھی کہ اس میں خدا اور رسول کی محبت کے لئے کوئی جگہ باقی نہیں رہی۔

(۳) ایسے لوگ بھی تھے جن کے دلوں پر مال و دولت کی ہوس اور حسد و کینہ وغیرہ نے ان کے سینے کو اس طرح جکڑ لیا تھا کہ مناجات کی حلاوت اور عبادات کی برکات کے لئے ان میں کوئی جگہ باقی نہیں رہی۔

(۴) ایسے لوگ بھی تھے جو دنیاوی امور میں ایسے لگ گئے تھے کہ ان کو آخرت کی فکر کرنے کے لئے فرصت ہی باقی نہیں رہی تھی۔

(۵) کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے بارے میں رکیک اور بیہودہ خیالات و شبہات میں مبتلا تھے۔ یہ ابھی اس درجہ تک نہیں پہنچے کہ اسلام کا ہی انکار کر دیں (لیکن ایک کشمکش میں مبتلا تھے)۔ ان لوگوں کے شبہات کی اصل وجہ یہ تھی کہ وہ دیکھتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر باوجود رسول ہونے کے تمام انسانی صفات کا

اثر ہوتا ہے، اس طرح اسلام کے سیاسی غلبہ کی وجہ سے بھی ان کو اسلام کی حقانیت میں شک پیدا ہوتا ہے (ان کے خیال میں مذہب کا حکومت سے کوئی تعلق نہیں ہونا چاہئے)۔

(۶) منافقین کی ایک قسم ایسے لوگ ہیں جن کو اپنے قبیلے اور خاندان کی محبت نے ان کی امداد اور تقویت و تائید پر ایسا ثابت قدم رکھا ہے کہ چاہے ان کا رویہ اسلام کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، وہ ان کی تائید و حمایت کرتے ہیں۔

نفاق کی یہ دوسری قسم عملی و اخلاقی نفاق ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب نفاق کی پہلی صورت (اعتقادی نفاق) کا علم نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ حقیقت میں علم غیب ہے اور ظاہر ہے کہ دلوں کے مخفی خیالات کی اطلاع نہیں ہوسکتی۔ دوسری قسم کا نفاق کثرت سے پایا جاتا ہے۔ خصوصاً ہمارے زمانے میں حدیث میں نفاق کی جو علامات مذکور ہیں وہ اسی نفاق سے متعلق ہیں، جسے حدیث میں ثلث من کن فیه کان منافقا خالصاً اذاحدث کذب واذا وعدا خلف واذا خاصم فجر. (تین خصلتیں ایسی ہیں کہ جس میں ہوں وہ خالص منافق ہوگا جب بات کرے گا تو جھوٹ بولے گا اور جب وعدہ کریگا تو وعدہ خلافی کرے گا اور جب جھگڑا کرے گا تو گالی گلوچ کرے گا)

اسی طرح هم المنافق بطنه وهم المومن فرسه. (منافق کی فکر کا دائرہ اس کا پیٹ ہے اور مومن کی فکر کا دائرہ اس کا گھوڑا ہے) وغیرہ احادیث۔ ایسے منافقوں کے اخلاق و اعمال اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں خوب تفصیل سے بیان کئے ہیں اور ان دونوں گروہوں کے احوال بکثرت بیان فرمائے ہیں تاکہ تمام امت ان سے احتراز کرے۔

اگر کسی کو ان منافقوں کے نمونے دیکھنے کی خواہش ہے تو امراء کی مجالس میں جا کر ان کے مصاحبین کو دیکھے جو امراء کی خواہش کو شریعت کے فیصلوں پر ترجیح دیتے ہیں۔ نظر انصاف سے دیکھا جائے تو ایسے منافقین جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کلام سن کر نفاق اختیار کیا، ان میں اور ان نئے منافقوں میں جنہوں نے یقینی ذرائع سے شریعت کا علم حاصل کیا، کوئی فرق نہیں ہے۔ اسی طرح عقل پرستوں کی وہ جماعت بھی جن کے دلوں میں شکوک و شبہات پیدا ہو گئے ہیں اور جنہوں نے معاد کو بالکل بھلا رکھا ہے، وہ بھی منافقین میں شامل ہیں۔

قرآن کی تلاوت کے وقت یہ گمان نہ کرنا چاہئے کہ اس میں بحث ومباحثہ ایک خاص قوم سے تھا جو گذر چکی بلکہ اس حدیث کی رو سے کہ

لتتبعن سنن من قبلکم. (تم اپنے سے پہلے لوگوں کی تقلید کرو گے)

عہد رسالت میں کوئی ایسی گمراہی نہ تھی جس کا نمونہ آج بھی موجود نہ ہو۔ اس لئے قرآن کا اصل مقصد کلیات کا بیان ہے نہ کہ واقعات کا۔

گمراہ فرقوں کے عقائد اور ان کی تردید سے متعلق یہ باتیں اس کتاب کی تصنیف کے وقت میرے ذہن میں آئیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ بحث و جدل کی آیات کو سمجھنے کے لئے اتنی گفتگو کافی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل دوم: بقیہ علوم پنج گانہ کے مباحث میں

یاد رکھنا چاہئے کہ قرآن کریم کا نزول انسانی نفوس، چاہے عجمی ہوں یا عربی، شہری ہوں یا دیہاتی، کی اصلاح کے لئے ہوا ہے۔ اس لئے حکمت خداوندی کا تقاضا ہوا کہ تذکیر بالاء اللہ میں ان باتوں کے علاوہ گفتگو نہ کی جائے جو سب کے ذہنوں میں سما سکیں اور جن کو حواس کے ذریعہ سمجھا جا سکے۔ بحث و تحقیق میں زیادہ مبالغہ نہ کیا جائے۔ اس لئے اسماء وصفات الٰہی کو اس طرح بیان کیا ہے کہ تمام انسانوں کے علم وفہم کے مطابق ہوں۔ ان کے لئے الٰہیات اور علم کلام میں مہارت ضروری نہیں ہے۔ انسان کو جو فطری صلاحیت اللہ تعالیٰ نے عطا کی ہے، قرآن کریم کو سمجھنے کے لئے وہ کافی ہے، اور معتدل اور اعتدال کے قریب ممالک میں کوئی ایسا ملک نہیں جو اس کا انکار کرتا ہو۔

تحقیق اور دقت نظر کے ساتھ صفات الٰہی کا علم حاصل کرنا انسان کے لئے مشکل تھا اور اگر صفات الٰہی سے واقفیت نہ ہوتی تو ربوبیت کی معرفت جو ہمارے نفوس کی تہذیب کے لئے ضروری ہے، نہ ہو پاتی اس لئے حکمت الٰہی کا تقاضا ہے کہ ہم جن انسانی صفات سے واقف ہیں اور جو ہمارے نزدیک پسندیدہ ہیں، ان میں سے چند صفات کا انتخاب کیا جائے اور انسانی فہم سے بالاتر امور کے بیان کے بجائے (صفات الٰہی کو سمجھانے کے لئے) انہی کا بیان کیا جائے۔ جہل مرکب کے سخت مرض کے لئے اس کو تریاق بنایا کہ لیس کمثلہ شئی (اس جیسا کچھ بھی

نہیں ہے) اور خداوند قدوس کی طرف جن صفات انسانی کی نسبت کرنے سے باطل عقائد کا وسوسہ پیدا ہوسکتا تھا، جیسے اولاد، رونا اور جزع وفزع، ان سے منع فرمایا۔ اگر آپ زیادہ غور وخوض کریں گے تو معلوم ہوگا کہ انسان کے لئے اپنے فطری اور غیر اکتسابی علوم کی شاہراہ پر چلنا اور ان صفات کو جن کے اثبات سے کوئی خلل نہیں آتا، ان صفات سے الگ کرنا، جن سے وساوس اور اوہام باطلہ پیدا ہوتے ہیں، ایک نہایت دشوار اور دقیق کام ہے۔ عوام کے ذہن اس کی تہہ کو نہیں پہنچ سکتے اس لئے اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کا علم توقیفی ہوا۔ اس میں آزادانہ غور وفکر اور بحث کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

اللہ تعالیٰ کی نشانیوں اور نعمتوں میں سے صرف ان چیزوں کا بیان کیا گیا ہے جن کو شہری، دیہاتی، عربی اور عجمی سب یکساں طریقے پر سمجھ سکیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان روحانی نعمتوں کا ذکر نہیں کیا جو اولیاء اللہ اور علماء کے ساتھ مخصوص ہیں، اور نہ ان مادی وسائل کا ذکر کیا جو صرف بادشاہوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے صرف ان نعمتوں کا ذکر کیا ہے جن کا ذکر مناسب تھا۔ جیسے آسمان اور زمین کی پیدائش، بادلوں سے پانی برسنا اور زمین سے چشمے جاری کرنا، اور اس سے طرح طرح کے پھل، پھول اور غلے اگانا۔ اسی طرح ضروری صنعتوں اور پیشوں کا الہام کرنا اور پھر ان میں مہارت اور ان کے استعمال کی قدرت عطا کرنا۔ اور اکثر مقامات پر اس کا اہتمام کیا ہے کہ لوگوں پر مصیبت آتی ہے تو ان کا رویہ کیا ہوتا ہے اور مصیبت ختم ہوتی ہے تو کیا رویہ ہوتا ہے۔ چونکہ یہ ایسا نفسانی مرض ہے جو بکثرت واقع ہوتا ہے۔

ایام اللہ یعنی وہ واقعات جن میں اللہ تعالیٰ نے فرمانبرداروں کے لئے انعام اور نافرمانوں کے لئے عذاب کا ذکر کیا ہے، ان میں سے صرف ان واقعات کا ذکر کیا جن سے وہ (عرب) واقف تھے اور ان کا اجمالاً ذکر سن رکھا تھا، جیسے قوم نوح، عاد وثمود کے قصے جن کو عرب اپنے باپ دادا سے مسلسل سنتے آئے تھے۔ اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام اور انبیاء بنی اسرائیل کے واقعات جن سے یہودیوں کے ساتھ صدیوں پرانے روابط کی وجہ سے وہ واقف تھے، غیر مانوس اور غیر مشہور واقعات کا بیان نہیں کیا گیا اور نہ ہی فارس اور ہندوؤں کے واقعات کا ذکر کیا۔ مشہور قصوں میں سے بھی صرف ان حصوں کو ذکر کیا جو تذکیر کے لئے مفید تھے۔ تمام واقعات پوری

تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیے گئے۔ اس میں حکمت اور مصلحت یہ ہے کہ لوگ جب کوئی داستان سنتے ہیں یا کوئی داستان پوری جزئیات کے ساتھ بیان کی جاتی ہے تو لوگوں کی طبیعت اس قصے کے اندر الجھ کر رہ جاتی ہے اور واقعات کے بیان کرنے کی اصل غرض و غایت یعنی تذکیر فوت ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی عارف نے کہا ہے کہ جب سے لوگوں نے تجوید کے قواعد سیکھے ہیں، تلاوت قرآن مجید میں خشوع سے محروم ہو گئے اور جب سے مفسرین نے تفسیر میں دور کی کوڑی لانا شروع کیا ہے، تفسیر کا علم نادر بلکہ معدوم ہو کر رہ گیا ہے۔

قرآن میں جو قصے بار بار آئے ہیں ان میں مٹی سے آدم کی تخلیق، فرشتوں کا سجدہ کرنا اور شیطان ملعون کا انکار کرنا اور اس کے بعد حضرت آدمؑ اور ان کے بعد اولاد آدم کو گمراہ کرنے کی سازش، حضرت نوح، حضرت ہود، حضرت صالح، حضرت لوط اور حضرت شعیب کے اپنی قوم کے ساتھ توحید الٰہی، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلے میں مباحثہ اور ان اقوام کا انکار کرنے اور معمولی درجے کے اعتراضات اٹھانے، حضرات انبیاء کے ان کو جواب دینے، ان بدقسمت اقوام پر اللہ تعالیٰ کے عذاب اور انبیاء نیز ان کے پیروکاروں کی نصرت کا بیان ہے۔ اس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کا فرعون اور اس کی آل کے ساتھ اور بنی اسرائیل کے (چند) بے وقوفوں کے ساتھ قصہ، اس قوم کا حضرت موسیٰ کے مقابلے میں تکبر اختیار کرنا اور ان بدبختوں پر خدا کا عذاب اور اللہ تعالیٰ کی نصرت و مدد کے بار بار ظہور کا بیان ہے۔ اسی طرح حضرت داؤد اور حضرت سلیمان کی خلافت کا اور ان کی کرامتوں کا بیان ہے۔ اسی طرح حضرت ایوب اور حضرت یونس کے مصائب اور پھر ان پر اللہ تعالیٰ کی رحمت کا نزول، حضرت زکریا کی دعا کی قبولیت اور حضرت عیسیٰ کے عجیب و غریب قصے ان کا بغیر باپ کے پیدا ہونا، ماں کی گود میں گفتگو کرنا اور ان سے خرق عادت کا صادر ہونا، یہ قصے کہیں اجمال کے ساتھ اور کہیں تفصیل کے ساتھ سورت کے اسلوب کے مطابق بیان کیے گئے ہیں اور جو قصے صرف ایک دو جگہ مذکور ہیں، ان میں حضرت ادریس علیہ السلام کا قصہ، حضرت ابراہیم علیہ السلام کا نمرود کے ساتھ مناظرہ، پرندوں کے زندہ ہونے کا نظارہ، بیٹے کے ذبح کرنے کا قصہ، اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام کا قصہ، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ولادت کا قصہ اور ان کو دریا میں ڈالا جانا، ان کا قبطی کو قتل کر کے مدین کی

طرف چلا جانا، وہاں شادی، درخت پر آگ دیکھنا، ان سے آواز سننا، گائے کے ذبح کرنے کا قصہ، حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہ السلام کی ملاقات، طالوت اور جالوت کا قصہ، بلقیس کا قصہ، ذوالقرنین، اصحاب کہف کا قصہ، ان دو انسانوں کا قصہ جنہوں نے ایک دوسرے سے مباحثہ کیا۔ اصحاب الجنت کا قصہ، اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے تین رسولوں کا قصہ جن کو کفار نے شہید کردیا تھا اور اصحاب فیل کا قصہ۔

قصوں کا مقصد صرف یہ نہیں ہے کہ قاری کو ان واقعات کا علم ہو جائے بلکہ مقصد یہ ہے کہ ان سے سننے والے کا ذہن شرک اور معاصی اور ان پر خدا کے عذاب کی طرف منتقل ہو اور نیک بندوں کے لئے ان کی عنایات کے ظہور اور اس کی مدد کا ادراک کریں، موت اور بعد الموت کے واقعات کے بیان جیسے انسان کی موت کی کیفیت، اس وقت اس کی مجبوری و بے چارگی کا عالم اور موت کے بعد جنت و دوزخ کا سامنے آنا اور عذاب کے فرشتوں کا آنا بیان کیا گیا۔ اور قیامت کی علامات میں سے ان کا ذکر ہے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول، دجال اور یاجوج ماجوج کا ظہور، صور فنا اور صور حشر ونشر، سوال و جواب، میزان اعمال اور نامہ اعمال کا دائیں اور بائیں ہاتھ مین دیا جانا اور مومنین کا جنت میں اور کفار کا دوزخ میں داخل ہونا، جہنم میں جہنمیوں کے پیشواؤں اور ان کے مقلدوں کی باہمی تکرار اور ایک دوسرے کا انکار کرنا اور ایک دوسرے پر لعنت بھیجنا، اہل ایمان کا اللہ تعالیٰ کی زیارت کرنا، مختلف طرح کے عذابوں کی تعداد جیسے سلاسل و اغلال، حمیم وغساق اور زقوم، اسی طرح نعمتوں کی اقسام جیسے حور، قصور انہار، عمدہ کھانے، بہترین لباس، خوبصورت عورتیں، اہل جنت کی ایک دوسرے کے ساتھ خوشگوار صحبت، ان واقعات کو مختلف سورتوں میں ان سورتوں کے حسب اسلوب اجمال یا تفصیل سے بیان کیا ہے۔

احکام کے مباحث میں قاعدہ کلیہ یہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ملت حنفیہ پر مبعوث ہوئے اس لئے اس ملت کے احکام کا باقی رکھنا اور اس کے امہات مسائل میں کوئی بڑی تبدیلی نہ کرنا ضروری تھا۔ سوائے اس کے کہ کچھ احکام میں تخصیص یا عموم کیا جائے یا اوقات میں کوئی تبدیلی کی جائے وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ عرب کو پاک کرنا چاہا اور عرب کے ذریعہ سارے ممالک کو، اس لئے یہ ضروری تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت

عرب کے مزاج کے مطابق ہو۔ اگر کوئی شخص ملت حنفی کے تمام احکام اور عربوں کے رسوم ورواج کا بنظر غائر مطالعہ کرے اور پھر شریعت محمدی، جو کہ اصلاح و تکمیل کا رتبہ رکھتی ہے، اس پر نظر ڈالے تو دیکھے گا کہ ہر حکم کے لئے کوئی سبب اور ہر امر و نہی کے لئے کوئی مصلحت ہے۔ اس کی تفصیل بہت ہے جس کی یہاں گنجائش نہیں۔

ملت ابراہیمی کی تمام عبادات جیسے طہارت، صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ، حج اور ذکر میں بڑی غلط قسم کی تبدیلیاں پیدا ہو گئیں تھیں کیونکہ ان احکام کی اقامت اور اجراء میں تساہلی برتی جا رہی تھی اور ان میں سے اکثر سے ناواقفیت کی بنا پر لوگوں میں اختلاف پیدا ہو گیا تھا اور اہل جاہلیت نے اس میں تحریف کر دی تھی۔ قرآن مجید نے اس تمام بدنظمی کو ختم کر دیا اور ہر چیز درست کر دی۔ تدبیر منزل کے اصولوں میں بھی ظلم و سرکشی اور نقصان وضرر نے راہ پا لی تھی۔ سیاست مدنیہ میں عظیم خلل واقع ہو گیا تھا۔ قرآن مجید نے ان کے اصولوں کو منضبط کیا اور ان کی پوری حد بندی فرمائی۔ اس قسم کے بہت سے بڑے اور چھوٹے مسائل ذکر کئے گئے۔ نماز کے مسائل اجمال کے ساتھ بیان کئے۔ قرآن میں لفظ اقامت صلوٰۃ کہا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مساجد کی تعمیر جماعت اور اس کے اوقات کی تفصیل بیان کی۔ قرآن میں زکوٰۃ کا ذکر اجمالاً کیا گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفصیل فرمائی، روزے کا ذکر سورۃ بقرہ اور سورۃ حج میں کیا گیا ہے اور جہاد کا ذکر سورۃ بقرہ اور انفال میں اور دوسرے مقامات پر آیا ہے اور حدود کا تذکرہ سورۃ مائدہ اور سورۃ نور میں آیا ہے اور میراث کا ذکر سورۃ نساء میں اور نکاح وطلاق کا ذکر سورۃ بقرہ اور سورۃ طلاق میں آیا ہے۔

مسائل کی ایک قسم تو یہ تھی جس کا افادہ تمام امت کے عام ہے۔ اس کے علاوہ ایک دوسری قسم بھی تھی، وہ یہ کہ کوئی سوال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا گیا، آپؐ نے اس کا جواب دیا، یا مثلاً کسی موقع پر اہل ایمان نے اپنا مال اور اپنی جان بے دریغ خرچ کی اور منافقین نے بخل سے کام لیا، اللہ تعالیٰ نے مومنین کی تعریف فرمائی اور منافقین کی مذمت کی اور ان کو تہدید کی، یا مثلاً کوئی واقعہ پیش آیا جیسے کسی موقع پر دشمنوں پر فتح حاصل ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے مومنین پر اپنے اس احسان کا ذکر فرمایا اور اپنی نعمتوں کو ان کو یاد دلایا، یا کوئی ایسی خاص کیفیت پیدا ہوئی

جس میں زجر وتوبیخ یا تعریض وایماء کی ضرورت تھی یا امر ونہی کی ضرورت تھی۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے مناسب حال حکم نازل فرمایا۔ مفسر کے لئے ضروری ہے کہ وہ تفسیر بیان کرتے وقت اس طرح کے واقعات کا اختصار کے ساتھ تذکرہ کر دے، غزوہ بدر کا تذکرہ سورۃ انفال میں ہے، احد کا آل عمران میں، خندق کا سورۃ احزاب میں، حدیبیہ کا سورۃ فتح میں، بنی نضیر کا سورۃ حشر میں، سورۃ برات میں فتح مکہ اور غزوہ تبوک کے لئے آمادہ کیا گیا ہے، مائدہ میں حجۃ الوداع کا ذکر ہے، احزاب مین حضرت زینب سے نکاح کا بیان ہے، سورۃ تحریم میں تحریم سریہ کا ذکر ہے، سورۃ نور میں واقعہ افک کی طرف اشارہ ہے، سورۃ جن اور سورہ احقاف میں یہ تذکرہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت جنوں نے سنی تھی، مسجد ضرار کا قصہ سورۃ برات میں، معراج کا قصہ سورۃ بنی اسرائیل کے شروع میں بیان ہوا ہے۔

آیات کی یہ قسم بھی تذکیر بایام اللہ کے قبیل سے ہے، لیکن ان کو پورے قصے سے واقف ہوئے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس لئے اس کو باقی اقسام سے الگ بیان کیا گیا ہے۔

باب دوم: تفسیر میں پیش آنے والی مشکلات

ہمارے زمانے کے اذہان سے نظم قرآن کے معانی کی پوشیدگی کے اسباب اور ان کا وضاحت کے ساتھ ازالہ۔

قرآن مجید عرب کی سادہ زبان میں نازل ہوا۔ عرب اس کلام کے معنی و مراد کو اچھی طرح سمجھ لیتے تھے جیسا کہ قرآن میں ہے والکتاب المبین، قرانا عربیاً لعلکم تعقلون، احکمت آیاته ثم فصلت ، شارع کا منشا یہ تھا کہ قرآن کے متشابہات کی تاویل، صفات الٰہی کے حقائق کے بیان، مبہمات کی وضاحت اور قصوں کی تفصیل وغیرہ میں زیادہ غور وخوض نہ کرنا پڑے۔ اس لئے (صحابہ کرام) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کم سوال کرتے۔ اس لئے سوالات بھی بہت کم منقول ہوئے ہیں۔ جب وہ طبقہ ختم ہو گیا اور عجم کے لوگ آ گئے اور پہلی زبان متروک ہو گئی اور بعض مقامات کے معنی کے سمجھنے میں مشکلات پیش آنے لگیں تو لغت اور نحو کی ضرورت پیش آئی اور سوالات و جوابات شروع ہوئے، تفسیر کی کتابیں لکھی گئیں۔ اس لئے یہ

ضروری ہو گیا کہ مشکل مقامات کو یاد کر کے ان کی وضاحت کی جائے اور ان کی کسی قدر تفصیل ذکر کر دی جائے تا کہ غور وخوض کے وقت زیادہ وضاحت کرنے اور ان مقامات پر زیادہ تفصیل بیان کرنے کی ضرورت نہ رہے۔

مفہوم ومراد کو سمجھنے میں مشکلات کے اسباب:

مفہوم ومراد کو نہ سمجھنے کا سبب کبھی تو نامانوس الفاظ کا استعمال ہوتا ہے۔ اس کا حل یہ ہے کہ لفظ کے جو معنی صحابہ وتابعین اور اہل لغت سے منقول ہیں، وہ بیان کر دیئے جائیں۔ کبھی ناسخ و منسوخ کو نہ سمجھ پانے کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی اسباب نزول سے ناواقفیت، کبھی مضاف یا موصوف کا حذف وغیرہ کبھی ایک چیز کی جگہ دوسری چیز یا ایک حرف کی جگہ دوسرا حرف یا ایک اسم کی جگہ دوسرا اسم یا ایک فعل کی جگہ دوسرا فعل لانے سے ہوتا ہے یا جمع کی جگہ واحد اور واحد کی جگہ جمع یا مخاطب کی جگہ غائب کا اسلوب اختیار کرنے سے ہوتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جس کو مقدم ہونا تھا اس کو مؤخر کر دیا جاتا ہے یا جس کو مؤخر ہونا تھا اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔ کبھی ضمیر کے انتشار یا ایک لفظ سے متعدد معنی مراد ہونے کے سبب کبھی تکرار اور اطناب کے سبب کبھی اختصار و ایجاز کے سبب کبھی کنایہ کے استعمال کی وجہ سے کبھی تعریض یا متشابہ یا مجاز عقلی کا استعمال ہوتا ہے، سعادت منداحباب کو چاہئے کہ وہ تفسیر پر کلام کرتے وقت ان امور اور ان جیسے امور کو یاد رکھیں اور تفصیل کی جگہ رمز واشارے کو کافی سمجھیں۔

فصل اول: غریب قرآن کی شرح میں

غریب القرآن کی بہترین شرح وہ ہے جو ترجمان القرآن حضرت عبداللہ عباسؓ سے ابن ابی طلحہ کے واسطے سے مروی ہے۔ امام بخاری نے اپنی شرح میں غالباً اس سند پر اعتماد کیا ہے۔ اس کے بعد ضحاک عن ابن عباس کی سند ہے اور اس کے بعد سوالات نافع ابن الازرق ہیں۔ سیوطی نے الاتقان میں ان تینوں طریقوں کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد ان دیگر روایات کا درجہ ہے جن کو امام بخاری نے غریب القرآن کی وضاحت کے لئے ائمہ تفسیر سے نقل کیا ہے۔ اس کے بعد اس کا درجہ ہے جو تمام مفسرین صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین سے مروی ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ اس رسالے کے پانچویں باب میں تمام مستند غریب القرآن اور شان نزول کو جمع کروں اور

اس کو ایک مستقل رسالہ بناؤں تاکہ کوئی چاہے تو اس کو اس رسالے کا حصہ بنائے اور چاہے تو الگ سے یاد کرے وللناس فیما یعشقون مذاھب. یہاں یہ بھی جاننا چاہئے کہ صحابہ وتابعین تفسیر کرتے وقت کبھی لفظ کے لازمی معنی بیان کرتے ہیں اور متاخرین مفسرین لغت کی رو سے اور اس لفظ کے مختلف استعمالات کی روشنی میں اس پر تنقید کرتے ہیں۔ اس رسالہ میں سلف کی تفسیر کو بعینہٖ ذکر کرنا مقصود ہے۔ اس پر تنقید اور اس کی تنقیح کرنے کا مقام دوسرا ہے ؎

ہر سخن وقتی و ہر نکتہ مکانے دارد

(ہر بات کا ایک وقت اور ہر نکتہ کی ایک جگہ ہوتی ہے)

فصل دوم: ناسخ ومنسوخ:

فن تفسیر کے مشکل مقامات میں ایک ناسخ ومنسوخ ہے۔ اِن میں بہت اختلاف ہے، اس اختلاف کا اصل سبب متقدمین اور متاخرین کی اصطلاحات کا فرق ہے۔ اس سلسلے میں صحابہ و تابعین کے کلام کے استقراء سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ نسخ کو لغوی معنی میں استعمال کرتے تھے جس کا مطلب ہے ایک چیز کی جگہ دوسری چیز لے آنا۔ وہ اس کو ماہرین اصول کے اصطلاحی معنی میں استعمال نہیں کرتے تھے۔ ان کے نزدیک نسخ کا مطلب تھا آیت کے بعض اوصاف کا دوسری آیت سے تبادلہ چاہے اس کا مقصد مدت عمل کی انتہا کو بتانا ہو یا کلام کا اس کے متبادر معنی سے غیر متبادر معنی کی طرف پھیرنا۔ یا یہ بیان کہ آیت میں مذکور قید اتفاقی تھی یا لفظ عام کی تخصیص یا نص اور اس پر قیاس میں امر فارق کا ہونا یا عہد جاہلیت یا سابقہ شریعت کا ازالہ کرنا ہو۔ ان حضرات کے نزدیک نسخ کا مفہوم بہت وسیع تھا۔ اس لئے اس میں عقلی گھوڑے دوڑانے کی اور اختلاف کی گنجائش نکل آئی اور اسی لئے ان کے نزدیک منسوخ آیات کی تعداد پانسو ہوگئی۔ بلکہ اس طرح غور کیا جائے تو ان کی تعداد بے شمار ہے۔

متاخرین علماء کی اصطلاح کے مطابق منسوخ آیات کی تعداد زیادہ نہیں ہے۔ شیخ ابن عربی نے منسوخ آیات کی تعداد بیس لکھی ہے۔ فقیر کو ان بیس میں سے اکثر کے بارے میں اشکال ہے۔ ذیل میں ہم ان کا کلام اور ان پر اپنی تنقید ذکر کرتے ہیں۔

سورہ بقرہ میں سے آیت کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الایہ (البقرۃ:

۱۸۰) (تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آئے) کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ آیت میراث سے منسوخ ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حدیث شریف لا وصیة لـــوارث (وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ہے) سے منسوخ ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اجماع سے منسوخ ہے۔ ابن عربی نے ان سب کو بیان کیا ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ یہ آیت میراث سے منسوخ ہے اور حدیث لا وصیة لوارث اس نسخ کو بیان کرتی ہے۔

آیت و علی الذین یطیقونه. (البقرہ:۱۸۴)، جس میں فدیہ کا ذکر ہے، وہ آیت فمن شهد منکم الشهر (البقرہ:۱۸۵) سے منسوخ ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ آیت محکم ہے اور اسمیں ''لا'' مقدر (محذوف) ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس کی دوسری توجیہہ بھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس آیت کے معنی ہیں و عـلـی الذین یطیقون الطعام فدیه هی طعام مسکین. (یعنی جو لوگ کھانا دینے کی طاقت رکھتے ہیں ان پر فدیہ ہے جو ایک مسکین کا کھانا ہے) ضمیر کو اس کے مرجع سے پہلے اس لئے ذکر کیا کہ مرجع رتبہ کے اعتبار سے مقدم ہے اور ضمیر کو اس لئے مذکر لائے کہ درحقیقت فدیہ سے مراد طعام ہی ہے اور طعام سے مراد صدقۃ الفطر ہے۔ اس آیت میں روزوں کے حکم کے بعد صدقۃ الفطر کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ جیسا دوسری آیت فـــمـــن شهد منکم الشهر کے بعد تکبیرات عید کو ولتکبرو الله علی ماهدا کم میں۔

آیت احـل لـکـم لیلة الصیام الرفث الی نساء کم (البقرہ:۱۸۷) ناسخ ہے کما کتب علی الذین من قبلکم (البقرہ:۱۸۳) کے لئے کیونکہ تشبیہ کا تقاضا ہے کہ سونے کے بعد کھانے پینے اور جماع کرنے کی اجازت نہ ہو (جیسا کہ پہلی امتوں پر تھی) ابن العربی نے اس کو ذکر کیا ہے اور ایک دوسرا قول نقل کیا ہے کہ یہ آیت اس حکم نبویؐ کے لئے بھی ناسخ ہے جو جماع کی ممانعت سے متعلق تھا۔ میں کہتا ہوں کہ لفظ کما کتب سے نفس وجوب میں تشبیہ دینا مقصود ہے نسخ نہیں۔ کیونکہ یہاں روزے داروں کے اس حال کو بدلا ہے جو اس اجازت سے پہلے تھا، اور ہمیں ایسی کوئی دلیل نہیں ملی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں جماع سے پرہیز کرنے کا حکم دیا تھا اور اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ حکم سنت سے ثابت تھا، اس کو اس آیت سے منسوخ کر دیا گیا۔

آیت یسئلونک عن الشهر الحرام الایۃ (البقرہ:۲۱۷) یہ منسوخ ہے وقاتلوا المشرکین کافہ سے۔ اس روایت کو ابن جریر نے عطا بن میسرہ سے نقل کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ آیت مشرکین سے جنگ کی حرمت پر نہیں بلکہ اس کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ یہ آیت اس قبیل سے ہے کہ حکم کی علت کو مان کر اس کے موانع بھی ظاہر کر دیئے جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اشہر حرام میں قتال کرنا سخت ناپسندیدہ ہے۔ لیکن فتنہ اس سے بھی زیادہ ناپسندیدہ ہے۔ اس لئے فتنہ کے مقابلے میں جنگ جائز ہے۔ کلام کے سیاق سے بھی یہی توجیہہ ظاہر ہوتی ہے۔

آیت والذین یتوفون الی ... متاعا الی الحول (البقرہ:۲۴۰) اربعة اشهر و عشرا (البقرہ:۲۳۴) والی آیت سے منسوخ ہے اور وصیت آیت میراث سے منسوخ ہوگئی۔ اب ایک جماعت کے نزدیک صرف مکان باقی ہے اور وہ بھی حدیث لاسکنی سے منسوخ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ آیت جیسا کہ علامہ نے لکھا ہے، جمہور مفسرین کے نزدیک منسوخ ہے، ممکن ہے کہ اس کے معنی یہ لئے جائیں کہ وصیت مستحب ہے یا جائز ہے اور عورت پر زمانہ عدت میں وصیت کے مطابق رہنا واجب نہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی یہی ہے اور ظاہر آیت سے بھی یہی توجیہہ متبادر ہوتی ہے۔

آیت ان تبدو اما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللّٰہ (البقرہ:۲۸۴) یہ منسوخ ہے لایکلف اللّٰہ نفسا الاوسعها (البقرہ:) سے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ عام حکم کو خاص کرنے کے قبیل سے ہے کہ پچھلی آیت میں مافی انفسکم سے مراد اخلاص اور نفاق ہے نہ کہ نفس کے وساوس جن پر انسان کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ تکلیف شرعی صرف ان چیزوں میں ہے جن پر انسان کو قدرت واختیار حاصل ہے۔

آل عمران:

اتقوا اللّٰہ حق تقاته (آل عمران:۱۰۲) یہ منسوخ ہے آیت کریمہ فاتقوا اللّٰہ ما استطعتم (تغابن:۱۶) سے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ محکم ہے منسوخ نہیں۔ اس سورہ میں اس آیت کے علاوہ اور کسی آیت کے منسوخ ہونے کی بات نہیں کہی گئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حق

تقانه سے مراد کفر وشرک وغیرہ اعمال اعتقادیہ میں تقوی مراد ہے اور ما استعطم سے مراد اعمال ہیں یعنی جس کو وضو کی قدرت نہ ہو وہ تیمّم کر لے، جو کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو تو وہ بیٹھ کر پڑھ لے، آیت کا یہ مفہوم سیاق کلام سے بھی ظاہر ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے ولا تموتن الا وانتم مسلمون.

النساء:

آیت والذین عقدت ایمانکم فاتوهم نصیبهم (النساء:۳۳) منسوخ ہے آیت اولوالارحام بعضهم اولی ببعض (الاحزاب:۶) سے۔ میں کہتا ہوں کہ آیت کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ میراث موالی کے لئے ہے اور بر وصلہ مولی المولی کے لئے۔ اس طرح اس آیت میں نسخ ماننے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔

آیت واذا حضرا لقسمة اولی القربی (النساء:۶) اس آیت کے بارے میں تین قول ہیں۔ ایک یہ کہ یہ منسوخ ہے، دوسرا یہ کہ حکم تو منسوخ نہیں ہے لیکن اس پر عمل آوری میں لوگ تساہل برتتے ہیں۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ آیت محکم ہے اور حکم استحبابی ہے اور بظاہر یہی معنی زیادہ قرین صواب ہے۔

آیت واللاتی یاتین الفاحشة (النساء:۱۵) منسوخ ہے آیت نور الزانی لاینکح الازانية او مشركة الآیه (النور:۲) سے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ نسخ نہیں ہے بلکہ یہ حکم ایک مقررہ حد کے لئے تھا جب اس کی مقررہ حد پوری ہوگئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ مقررہ حد بیان کردی۔ اب نسخ باقی نہیں رہا۔

المائدہ:

آیت ولا الشهر الحرام (المائدہ:۲) اباحت قتل کے حکم سے منسوخ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس آیت کا ناسخ نہ قرآن مجید میں ہے اور نہ کسی صحیح حدیث میں۔ البتہ اس کے یہ معنی ہیں کہ جو قتال حرام ہے، وہ اشہر حرم میں اور زیادہ سنگین ہو جاتا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خطبہ میں فرمایا کہ تمہاری جان و مال تم لوگوں کے اوپر اس طرح حرام ہے جیسے تمہارا یہ دن تمہارے اس مہینہ، تمہارے اس شہر میں حرام ہے۔

آیت فان جاؤک فاحکم بینھم او اعرض عنھم (المائدہ:۴۲) یہ آیت منسوخ ہے، و ان احکم بینھم مما انزل اللہ (المائدہ:۴۹) سے۔ میں کہتا ہوں کہ اس آیت کے یہ معنی ہیں کہ اگر آپ کو خود حکم دینا ہو تو قانون الٰہی (بما انزل اللہ) کے موافق حکم کرنا اور ان کی خواہشوں کی پیروی نہ کرنا۔ غرض ہمارے لئے دونوں باتیں جائز ہیں۔ اگر ہم چاہیں تو ذمیوں کو ان کے مقدمات کے فیصلے خود کرنے کی اجازت دے سکتے ہیں تا کہ ان کی شریعت کے موافق ان کا فیصلہ ہو اور چاہیں تو ہم خود احکام الٰہی کے مطابق ان کے فیصلے کریں۔

آیت و آخران من غیرکم (المائدہ:۱۰۶) منسوخ ہے واشھد و ذوی عدل منکم (الطلاق:۲) سے۔ میں کہتا ہوں کہ امام احمد کا قول آیت کے ظاہری معنی کے مطابق ہے اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اس کے یہ معنی ہیں کہ من خیر اقاربکم. اس توجیہہ کے مطابق گواہ مسلمان لیکن غیر قرابت داروں میں سے ہوں گے۔

انفال:

آیت ان یکن منکم عشرون صابرون (انفال:۶۵) اپنے بعد والی آیت سے منسوخ ہے۔ میری بھی یہی رائے ہے کہ بے شک منسوخ ہے۔

البراءۃ:

آیت انفرو اخفافا وثقالا (التوبہ:۴۱) منسوخ ہے آیت عذر یعنی لیس علی الاعمی حرج (الفتح:۱۷) سے۔ میں کہتا ہوں کہ خفافا سے مراد ضروریات جہاد ہے۔ مثلاً سواری، غلام خدمت اور کھانے پینے کے سامان کی کم از کم مقدار موجود ہو، اور ثقالا سے مراد یہ ہے کہ اشیاء کافی تعداد میں موجود ہوں۔ اب نسخ نہیں رہا اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ نسخ متعین نہیں ہے بلکہ دوسرا احتمال بھی موجود ہے۔

النور:

آیت الزانی لاینکح الا زانیۃ (النور:۳) یہ آیت وانکحوا الایامی منکم (النور:۳۲) سے منسوخ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام احمد نے اس آیت کے ظاہری معنی پر حکم دیا ہے اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اس کے یہ معنی ہیں کہ مرتکب کبیرہ زانیہ ہی کا ہم کفو ہے۔ یا یہ

کہ زانیہ سے نکاح کرنا مستحب نہیں ہے۔ اور آیت میں حرم ذلک سے زنا اور شرک کی طرف اشارہ ہے۔ اس لئے نسخ نہیں کہہ سکتے ہیں اور آیت وانکحوا الایامی عام ہے۔ وہ خاص کو منسوخ نہیں کر سکتی۔

آیت لیستاذ نکم الذین ملکت ایمانکم (النور: ۵۸) کے بارے میں دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ منسوخ ہے، دوسرا یہ کہ منسوخ تو نہیں مگر لوگ اس پر عمل کرنے میں تساہل برتتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عباس کا مسلک یہ ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں اور یہی زیادہ قابل اعتبار ہے۔

الاحزاب:

آیت لایحل لک النساء من بعد (الاحزاب: ۵۲) منسوخ ہے انا احللنالک ازواجک الائــی (۵۲) سے۔ میں کہتا ہوں کہ ناسخ تلاوت کے اعتبار سے منسوخ سے مقدم ہے اور میرے نزدیک یہی بات زیادہ ظاہر ہے۔

المجادلہ:

آیت اذاناجیتم الرسول فقدموا (۱۲) یہ آیت اپنے بعد والی آیت سے منسوخ ہے۔ میرے نزدیک بھی یہ بات درست ہے۔

الممتحنہ:

فاتوا الذین ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا (۱۱) اس آیت میں تین قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ یہ آیت سیف سے منسوخ ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ آیت غنیمت سے منسوخ ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ یہ آیت محکم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا محکم ہونا ظاہر تر ہے لیکن یہ حکم صلح کے وقت کے لئے یا کفار کے لئے خاص ہے۔

المزمل:

آیت اللیل الاقلیل (۲) یہ حکم سورہ کی آخری آیتوں سے منسوخ ہے اور پھر وہ بھی پنج وقتہ نماز کی فرضیت سے منسوخ ہو گیا۔ میں کہتا ہوں کہ پنج وقتہ نماز کی فرضیت سے نسخ کا دعویٰ مدلل نہیں ہے بلکہ حق بات یہ ہے کہ سورہ مزمل کے ابتداء میں قیام لیل کے استحباب کی تاکید کا بیان ہے اور آخر میں اس کی تاکید کو ختم کر کے اس کے استحبابِ غیر موکد کو باقی رکھا گیا ہے۔

علامہ سیوطی نے ابن عربی کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے کہا کہ قرآن پاک کی ۲۱ آیتیں منسوخ ہیں۔ حالانکہ ان میں بھی بعض کے متعلق اختلاف ہے اور ان کے علاوہ کسی اور آیت کے منسوخ ہونے کی بات درست نہیں۔ آیت استئذان، آیت قسمۃ اور احکام میں عدم نسخ درست ہے۔ اب صرف ۱۹ آیتیں منسوخ رہیں گی۔ میں کہتا ہوں کہ ہماری تحریر کے مطابق صرف پانچ آیتوں میں نسخ ثابت ہوسکتا ہے۔

فصل سوم: اسباب نزول کی شناخت

قرآن فہمی کے دوسرے مشکل مقامات میں سے اسباب نزول کی معرفت ہے اور اس سلسلہ میں بھی مشکل یہ ہے کہ متقدمین اور متاخرین کے درمیان اختلاف ہے۔ صحابہ و تابعین کے کلام کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نزلت فی کذا کا لفظ صرف یہ بتانے کے لئے نہیں کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کوئی واقعہ پیش آیا اور وہ اس آیت کے نزول کا سبب بنا، ان کا طریقہ یہ تھا کہ حضورؐ کے زمانے میں کوئی واقعہ پیش آیا یا حضورؐ کے بعد بھی پیش آیا، اس کا ذکر کر کے یہ کہتے کہ نزلت فی کذا۔ اس طرح اس لفظ کا تمام قیود کے ساتھ منطبق ہونا ضروری نہیں ہوتا تھا بلکہ صرف اصل حکم میں انطباق ضروری تھا۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ انہوں نے حضورؐ کی خدمت میں کوئی سوال پیش کیا یا آپ کے زمانے میں کوئی واقعہ پیش آیا اور آپؐ نے اس کا حکم کسی آیت سے مستنبط کر کے بیان کر دیا اور آیت تلاوت فرمائی۔ ایسی صورتوں میں کبھی فرماتے فانزل اللّٰہ تعالیٰ قولہ کذا یا صرف فنزلت کہتے۔ اس سے ان کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ آپ کا اس وقت اس آیت کو تلاوت کرنا نیز آپ کے دل میں اس بات کا ڈالا جانا بھی ایک طرح سے وحی ہی ہے۔ اس لئے فنزلت کہہ دیتے تھے۔ اس بات کو تکرار نزول کے ساتھ بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ محدثین قرآنی آیات کے ذیل میں بہت سی باتوں کا ذکر کرتے ہیں جو سبب نزول نہیں ہوتیں، جیسے صحابہ کرام کا اپنی گفتگو میں آیات سے استشہاد یا آیات کے ساتھ مثال دینا، یا اپنی بات کی دلیل کے طور پر خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی آیت کو ذکر کرنا یا محدثین کا اس آیت کے موافق کوئی حدیث بیان کرنا جس سے اس آیت کے کسی ابہام کی وضاحت ہوتی

ہو، یا مقام نزول کا بیان ہوتا ہو یا آیت میں مذکور کسی مبہم لفظ کی وضاحت ہو یا کسی قرآنی لفظ کے تلفظ کا بیان ہو، یا قرآنی سورتوں کے فضائل کا بیان یا آن حضرت ﷺ کے ذریعہ کسی قرآنی حکم کے امتثال کا بیان ہو۔ درحقیقت یہ تمام باتیں اسباب نزول میں شامل ہی نہیں ہیں اور نہ ان کا احاطہ کرنا مفسر کے شرائط میں داخل ہے۔

مفسر بننے کے لئے دو چیزوں کی معرفت ضروری ہے۔ ایک وہ آیات جن میں کسی واقعہ کا ذکر ہو کیونکہ ایسی آیات کو اس وقت تک صحیح طرح سے نہیں سمجھا جا سکتا جب تک ان واقعات سے واقفیت نہ ہو۔ دوسرے وہ قصے جن سے کسی عام کی تخصیص یا اور کوئی فائدہ ہوتا ہو یا اور اس کی وجہ سے وہ لفظ ظاہری معنی میں استعمال نہ ہوتا ہو، وغیرہ چونکہ ان آیات کے مقاصد کا فہم ان واقعات کے فہم کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا۔

اس مقام پر یہ جان لینا چاہئے کہ انبیاء سابقین کے قصے حدیث میں کم مذکور ہیں۔ مفسرین نے جو طول وطویل قصے نقل کئے ہیں، وہ بالعموم اہل کتاب سے منقول ہیں۔ الا ماشاء اللہ تعالیٰ۔ صحیح بخاری میں مرفوعاً آیا ہے کہ نہ تو اہل کتاب کی تصدیق کرو نہ تکذیب۔ یہ بھی جاننا چاہئے کہ صحابہ کرام اور تابعین جب مشرکوں اور یہودیوں کے مذہب اور ان کی جاہلانہ عادات و رسوم کا بیان کرتے ہیں تاکہ ان کے عقائد اور عادات مزید واضح ہو جائیں تو یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ نزلت فی کذا۔ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ آیت اس سلسلے میں نازل ہوئی یا اس جیسے مسائل میں نازل ہوئی یا اس کے قریب نازل ہوئی۔ مقصد وہ مخصوص واقعہ نہیں ہوتا تھا بلکہ صرف یہ مقصد ہوتا ہے کہ یہ صورت ان امور کلیہ کے لئے (جن کا اظہار و بیان ضروری ہے) ایک اچھی تصویر ہے۔ اس لئے بسا اوقات ان کے اقوال باہم مختلف ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنی بات کی طرف دعوت دیتا ہوا دکھائی دیتا ہے جب کہ حقیقتاً سب کا مطلب ایک ہی ہوتا ہے۔ حضرت ابودرداء کے اس قول کا مطلب یہی ہے کہ کوئی شخص اس وقت تک فقیہہ نہیں ہوسکتا جب تک اس میں ایک آیت کو متعدد معانی پر محمول کرنے کی صلاحیت نہ پیدا ہو جائے۔ اس طرح غور کریں تو قرآن مجید میں دوصورت بیان کی جاتی ہیں، ایک سعید (نیک) کی، اس میں سعادت کے بعض اوصاف بیان کئے جاتے ہیں، اور دوسری شقی (بدبخت) کی، اس میں شقاوت اور بدبختی کے بعض

اوصاف بیان کئے جاتے ہیں۔ مگر ایسے مقامات میں عام طور پر صرف اوصاف و اعمال کے احکامات کا اظہار منظور ہوتا ہے۔ کسی فرد متعین کا ذکر مقصود نہیں ہوتا۔ چنانچہ قرآن پاک میں ہے ووصینا الانسان بوالدیه احسانا حملته امه کرها.ووضعته کرها. (احقاف: ۱۵)(ترجمہ: ہم نے انسان کو ہدایت کی کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ نیک برتاؤ کرے اس کی ماں مشقت اٹھا کر اس کو پیٹ میں رکھا اور مشقت اٹھا کر اس کو جنا)

اس کے بعد نیک بخت اور خوش بخت کی دو صورتیں ذکر فرمائی۔

اسی طرح یہ آیتیں:

واذا قیل لهم ماذا انزل ربکم قالوا اساطیر الاولین. (اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ تمہارے رب نے کیا نازل کیا تو کہا کہ پہلوں کے قصے)

اور وقیل للذین اتقوا ماذا انزل ربکم قالو خیرا. (اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ تمہارے رب نے کیا نازل کیا تو کہا کہ خیر)

ذیل کی آیتوں کو بھی اس قاعدہ پر محمول کرنا چاہئے:

ضرب الله مثلا قریة کانت آمنة مطمئنة. اور هوالذی خلقکم من نفس واحدة وجعل منها زوجها لیسکن الیها فلما تغشها. (اعراف:۱۸۹)

اور قدا فلح المومنون الذین هم فی صلوتهم خاشعون. (مومنون:۲۰۱)

اور ولا تطع کل حلاف مهین. (قلم:۱۰)

اس طرح کی صورتوں میں یہ بات ضروری نہیں ہے کہ یہ خصوصیات بعینہٖ کسی فرد میں پائی بھی جاتی ہوں۔ چنانچہ آیت

کمثل حبة انبتت سبع سنابل فی کل سنبلة مائة حبة. (البقرہ:۲۶۱)

اس میں ضروری نہیں کہ اس صفت کا حامل کوئی بیج سچ مچ موجود ہو۔ یہاں مقصد صرف اجر کا زیادہ ہونا بتانا ہے۔ کچھ اور مقصد نہیں ہے۔ اور اگر کوئی ایسا بیج پایا بھی جائے تو یہ لزوم مالا یلزم کے قبیل کی چیز ہوگی۔ کبھی ایسے شبہ کو زائل کیا جاتا ہے جو ظاہر الورود ہو، یا کسی قریب الفہم سوال کا جواب دیا جاتا ہے۔ اس کا مقصد سابقہ کلام کی وضاحت ہوتا ہے۔ لازماً یہ نہیں ہوتا کہ کسی نے وہ

سوال کیا ہو یا وہ شبہ وارد ہوا ہو۔

صحابہ کرام کبھی کبھی ایسے مقامات کی وضاحت کرتے ہوئے کوئی سوال خود وضع کر لیتے اور مطلب کو سوال و جواب کی صورت میں بیان کرتے۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ سارا کلام باہم متصل اور مربوط ہے۔ اس میں ترتیب نزول کے اعتبار سے اول اور آخر ہونے کی گنجائش نہیں ہے اور ایسا منظم اور مربوط ہے جس کی قیود کا تجزیہ کسی قاعدہ پر نہیں ہوسکتا۔

صحابہ کرام کبھی کبھی تقدیم یا تاخیر کا ذکر کرتے ہیں اور اس سے ان کی مراد مرتبہ کے اعتبار سے تقدیم تاخیر ہوتی ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آیت:

والذین یکنزو ن الذھب و الفضۃ. (التوبہ:۳۴)۔ ترجمہ: اور جو لوگ گاڑھ کر رکھتے ہیں سونا اور چاندی کے بارے میں فرمایا—ھذا قبل ان تنزل الزکوٰۃ فلما نزلت جعل اللّٰہ تعالیٰ طھر اللاموال. (یہ حکم اس وقت تھا جب تک زکوٰۃ کا حکم نازل نہیں ہوا تھا۔ جب یہ حکم نازل ہوگیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کو مالوں کے لئے ذریعہ طہارت بنا دیا)

سورۃ برأۃ جس سورۃ میں یہ حکم ہے سب سے آخر میں نازل ہوئی اور یہ آیت ان واقعات سے متعلق ہے جو سب سے آخر میں پیش آئے اور زکوٰۃ کی فرضیت اس سے کئی سال پہلے ہو چکی تھی۔ لیکن ابن عمرؓ کی مراد یہ ہے کہ اجمال اپنے مرتبہ کے اعتبار سے تفصیل سے مقدم ہے۔

مفسر کے لئے جو امور ضروری ہیں وہ ان دو قسموں سے زیادہ نہیں۔ ایک غزوات وغیرہ کے قصے جن کی خصوصیات کے بارے میں مختلف آیتوں میں اشارے ملتے ہیں۔ جب تک ان واقعات کا علم نہ ہو اس وقت تک آیات کی حقیقت تک رسائی ممکن نہیں ہوتی۔

دوسری قسم وہ امور ہیں کہ بعض قیود اور بعض مقامات میں شدت اس کے شان نزول کے جاننے پر موقوف ہوتی ہے۔ یہ آخری بحث درحقیقت فنون توجیہہ میں سے ہے۔ توجیہہ کا مطلب ہے صورت کلام کا بیان کرنا۔ یعنی کہ آیت میں جو بات کہی گئی ہے اگر اس کے امکان میں ظاہری شبہ پیدا ہو، یا دو آیتوں میں تناقض محسوس ہو یا آیت کا مصداق سمجھنا کسی مبتدی کے لئے مشکل ہو رہا ہو، یا کسی قید کا فائدہ اس کے ذہن نشیں نہیں ہوتا ہو۔ ان صورتوں کے پیدا ہونے پر جب مفسر ان اشکالات کو حل کرتا ہے تو اس کا نام توجیہہ رکھا جاتا ہے۔ مثلاً آیت یا اخت ھارون

میں سوال کیا گیا کہ حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ کے درمیان طویل مدت کا فاصلہ ہے، تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حضرت ہارون حضرت مریم کے بھائی ہوں۔ گویا سائل نے اپنے ذہن میں یہ ٹھہرالیا تھا کہ یہ ہارون وہی ہیں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بھائی ہیں۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ بنی اسرائیل اپنی اولاد کا نام ایسے نیک لوگوں کے نام پر رکھا کرتے تھے جو ان سے پہلے گزر چکے تھے۔

اس قسم کا یہ سوال ہے کہ قیامت کے دن لوگ اپنے چہرے کے بل کیسے چلیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ جس اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس دنیا میں پیروں کے ذریعہ چلوایا وہ اس پر قادر ہے کہ آخرت میں انسان کو چہرے کے بل چلا دے۔ اس طرح کی بات یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ ایک آیت میں ہے لایتسـألـون. اور دوسری آیت میں ہے واقبـل بـعضهم على بعض يتسألون. ان دونوں آیتوں میں تطبیق کیسے ہوگی۔ انہوں نے جواب دیا کہ سوال نہ کرنے کا تعلق قیامت سے ہے اور سوال کرنے کا تعلق جنت میں جانے کے بعد سے ہے۔ اس طرح حضرت عائشہؓ سے پوچھا گیا کہ جب صفا اور مروہ کے درمیان سعی واجب ہے تو اس کا لفظ لا جناح سے کیوں بیان کیا گیا۔ انہوں نے جواب دیا کہ ایک جماعت نے اس کو گناہ سمجھ کر اس سے پرہیز کرنا شروع کر دیا تھا اس لئے لاجناح فرمایا گیا۔ اس طرح حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ وان خـفـتـم کی قید کا کیا مطلب ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ یہ تو خیرات ہے جو اللہ تعالیٰ نے ہم کو دی ہے۔ یہ قید تنگی کے لئے نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے۔ توجیہہ کی بہت سی مثالیں ہیں۔ ہمارا مقصد صرف توجہ دلانا ہے (سب کو جمع کرنا نہیں)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام سے اسباب نزول کے بارے میں اور مشکل مقامات کی توجیہہ کے بارے میں جو کچھ صحیح احادیث مثلاً بخاری، ترمذی اور حاکم نے نقل کیا ہے، ہم اس کا خلاصہ باب پنجم میں بیان کریں گے۔ اس کے دو فائدے ہوں گے۔ اول تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ اتنے آثار کا یاد رکھنا مفسر کے لئے ضروری ہے، چونکہ ہم نے غریب القرآن کی جو شرح لکھی ہے اس سے واقف ہونا بہت ضروری ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوگی کہ قرآن کے معانی کی تفہیم

میں اسباب نزول کا کوئی کردار نہیں ہے۔ البتہ کچھ واقعات جو ان مستند تفسیروں (بخاری، ترمذی اور حاکم) میں مذکور ہیں، ان کا کچھ دخل ہے۔

محمد بن اسحاق، واقدی اور کلبی نے ہر آیت کی تفسیر میں جو بہت سے واقعات کا ذکر کئے ہیں وہ اکثر محدثین کے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔ ان کی سند میں کلام ہے۔ ان کو تفسیر کرنے کے لئے ضروری شرائط میں شمار کرنا واضح غلطی ہے اور قرآن فہمی کو ان پر موقوف سمجھنا کتاب اللہ کے فہم سے اپنا حصہ فوت کرنے کے مترادف ہے۔ وما توفیقی الا باللّٰہ علیه توکلت وھو رب العرش العظیم.

فصل چہارم: اس باب کے بقیہ مباحث میں:

ان میں سے چند یہ ہیں: بعض اجزاء کلام یا ادوات کو حذف کرنا، ایک چیز کو دوسری چیز سے تبدیل کرنا، جس کا حق مقدم ہونا اس کو موخر کرنا، یا اس کے برعکس، متشابہات، تعریضات اور کنایے کا استعمال، خاص طور پر معنی مرادی کی ایسی محسوس صورت سے تصویر کشی کرنا جو عادتاً اس معنی کے لئے لازم ہے۔ استعارہ مکنیہ اور مجاز عقلی۔ ہم اختصار کے ساتھ بعض مثالوں کے ذریعہ ان معانی کی وضاحت کریں گے تاکہ ان میں بصیرت حاصل ہو جائے۔

حذف: اس کی کئی قسمیں ہیں۔ مثلاً حذف مضاف یا حذف موصوف یا حذف متعلق وغیرہ۔

حذف کی مثالیں:

(۱) لکن البر من آمن. (البقرہ:۱۷۷) (لیکن نیکی یہ کہ جو ایمان لائے۔) یعنی ایمان لانے والے کی نیکی۔

(۲) و اٰتینا الثمود الناقة مبصرة. (بنی اسرائیل:۵۹) (اور ہم نے ثمود کو اونٹنی دی ان کے سمجھانے کے لئے۔) یعنی کھلی ہوئی نشانی چونکہ یہ کھلی ہوئی نشانی ہے۔

(۳) و اشربوا فی قلوبھم العجل. (البقرہ:۹۳) (اور پلائی گئی ان کے دلوں میں محبت اسی بچھڑے کی) یعنی حب العجل، یعنی بچھڑے کی محبت۔

(۴) اقتلت نفسا زكية بغير نفس. (الکھف:۷۴) (تو نے قتل کیا ایک پاکیزہ جان کو بغیر جان کے بدلے) یعنی بغیر قتل النفس یعنی بغیر کسی نفس کے قتل کے۔

(۵) او فساد. (المائدہ:۳۲) یا فساد پھیلانے، یعنی بغیر فساد (یعنی بغیر فساد کے بدلے کے خود ہی فساد پھیلانا)

(۶) من في السموات والارض. (الرحمٰن:۲۹) اس سے مانگتے ہیں جو کوئی ہیں آسمانوں اور زمین میں۔ یعنی من في السموات و من في الارض لا ان شيئا واحداً هو في السموات والارض. (یعنی جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں، نہ کہ زمین و آسمان کی کوئی ایک چیز)

(۷) ضعف الحياة و ضعف المماة. (بنی اسرائی:۷۵) دوگنا مزہ زندگی میں اور دوگنا مرنے کے بعد۔ یعنی ضعف عذاب الحياة و ضعف عذاب الممات. (زندگی کا عذاب کی دوگنا اور موت کا عذاب بھی دوگنا)

(۸) واسأل القرية. (یوسف:۸۲) دریافت کر لیجئے گاؤں (والوں) سے۔ ای اهل القرية. (گاؤں والوں سے)

(۹) بدلوا نعمة الله كفراً. (ابراہیم:۲۸) جنہوں نے بدلہ کیا اللہ کے احسان کا ناشکری۔ یعنی فعلوا مكان شكر نعمة الله كفرا. (اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرنے کی جگہ اس کا انکار کیا)

(۱۰) يهدى للتي هي اقوم. (بنی اسرائیل:۹) بتلاتا ہے وہ راہ جو سب سے سیدھی ہے۔ یعنی للخصلة التي هي اقوم. (وہ عادت جو سیدھی ہے)

(۱۱) ادفع بالتي هي احسن. (حم السجدہ:۳۴) جواب میں وہ کہہ جو اس سے بہتر ہو۔ یعنی بالخصلة التي هي احسن. (وہ عادت جو اچھی ہے)

(۱۲) سبقت لهم منا الحسنى. (انبیاء:۱۰۱) جن کے لئے پہلے سے ٹھہر چکی ہے ہماری طرف سے نیکی۔ الكلمة الحسنى والعدة الحسنى. (یعنی اچھی اور اچھا وعدہ)

(۱۳) على ملك سليمان. (البقرہ:۱۰۲) سلیمان کی حکومت کے وقت۔ یعنی علی

عهد ملک سلیمان. (سلیمان کی حکومت کے عہد میں)

(۱۴) وعدتنا علی رسلک. (آل عمران:۱۹۴) تو نے ہم سے وعدہ کیا ہے اپنے رسولوں کے ذریعہ۔ یعنی علی السنة رسلک. (اپنے رسولوں کی زبان سے)

(۱۵) انا انزلناه فی لیلة القدر. (القدر:۱۰) ہم نے اتارا ہے اس کو قدر کی رات میں۔ انزل القران وان لم یسبق له ذکر. (قرآن نازل کیا گیا حالانکہ اس سے قبل اس کا ذکر نہیں ہے)

(۱۶) حتی توارت بالحجاب. (ص:۳۲) یہاں تک کہ چھپ گیا اوٹ میں۔ یعنی توارث الشمس. (سورج چھپ گیا)

(۱۷) وما یلقاها الا ذو حظ عظیم. (حم السجدہ:۳۵) مگر یہ بات ملتی ہے اس کو جس کی بڑی قسمت ہے۔ یعنی خصلة الصبر. (صبر کی عادت)

(۱۸) وعبد الطاغوت. (المائدہ:۶۰) اور جنہوں نے بندگی کی شیطان کی۔ فیمن قراء با لنصب. یعنی جعل منهم عبد الطاغوت. (جنہوں نے نصب کے ساتھ پڑھا ہے۔ یعنی بنائے ان میں سے طاغوت کے بندے)

(۱۹) فجعله نسبا و صهرا. (الفرقان:۵۴) پھر ٹھہرایا اس کے لئے نسب اور سسرال۔ یعنی جعل له نسبا و صهرا. (بنایا اس کے لئے نسب اور سسرال)

(۲۰) و اختار موسی قومه. (الاعراف:۱۵۵) اور جن کے لئے موسیٰ نے اپنی قوم میں سے یعنی من قومه. (اپنی قوم میں سے)

(۲۱) الا ان عاداً کفروا ربهم. (ہود:۶۰) سن لو عاد منکر ہوئے اپنے رب کے یعنی کفروا نعمة ربهم او کفروا ابربهم بنزع الخافض.

(۲۲) تفتوا (یوسف ۸۰) تو نہ چھوڑے گا). یعنی لا تفتواء. اس کا مطلب ہے لاتزال۔

(۲۳) مانعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفا. (زمر:۳) ہم تو ان کو پوجتے ہیں اس واسطے کہ ہم کو پہنچا دیں اللہ کی طرف قریب کے درجے میں۔ یعنی یقولون ما نعبدهم.

(۲۴)ان الـذین اتخذوا العجل. (اعراف:۱۵۲)البتہ جنہوں نے بچھڑے کومعبود بنا لیا۔یعنی الذین اتخذوا العجل الھاً. (جنہوں نے بنالیا بچھڑے کومعبود)۔

(۲۵)تـاتوننا عن الیمین. (صافات:۲۸)تم ہی تھے کہ آتے تھے ہم پر داہنے سے یعنی عن الشمال. (داہنی طرف سے)

(۲۶)فظلتم تفکھون. انا لمغرمون. (الواقعہ:۶۵-۶۶) پھر سارے دن رہو باتیں بناتے ہم تو قرضدار رہ گئے۔یعنی تقولون انالمغرمون. (تم کہتے ہو ہم تو قرضدار ہو گئے)۔

(۲۷)لو نشار لـجعلنا مـنکم ملائکة. (زخرف:۶۰)اگر ہم چاہیں تو نکالیں تم سے فرشتے۔یعنی بدلا منکم. (تمہارے بدلے)

(۲۸)کـمـا اخـرجک ربک. (الانفال:۵) جیسے نکالا تجھ کو تیرے رب نے یعنی امـض. جاننا چاہئے کہ قرآن مجید میں ان کی خبر یا جزاء شرط یا مفعول یا مبتداء وغیرہ کوحذف کرنا بہت ہے۔جیسے فلوشاء اللّٰہ لھداکم. (الانعام:۱۴۹) سواگر وہ چاہتا تو ہدایت کر دیتا تم سب کو۔یعنی لوشاء ھد ایتکم. (اگرتمہاری ہدایت چاہتا) اس مثال میں مفعول حذف ہورہا ہے۔

الحق من ربک. (البقرہ:۱۴۷) یعنی یہ حق ہے تمہارے رب کی طرف سے لایستوی منکم من انفق من قبل الفتح و قاتل اولئک اعظم درجة من الذین انفقوا من بعد و قـاتـلوا. (الـحـدید ۱۰) برابر نہیں تم میں جس نے خرچ کیا فتح مکہ سے پہلے اورلڑائی کی، ان لوگوں کا درجہ بڑا ہے ان سے جو کہ خرچ کریں اس کے بعد اورلڑائی کریں۔

یعنی لایستوی من انفق من قبل الفتح و من انفق من بعد الفتح. (جنہوں نے فتح سے پہلے خرچ کیا اور جنہوں نے فتح کے بعد خرچ کیا وہ دونوں برابر نہیں ہو سکتے) اس میں دلالت کی وجہ سے دوسرے من انفق کوحذف کردیا۔اولئک اعظم درجة من الذین انفقوا من بعد. یہ مثال خبر کے حذف ہونے کی ہے یعنی ومن انفق من بعدالفتح حذف ہورہا ہے۔

واذا قیـل لھم اتقوا مابین ایدیکم و ماخلفکم لعلکم ترحمون وما تاتیھم من آیة من آیات ربھـم الا کـانوا عنھا معرضین. (یٰسین:۴۵) ''جب کہتے ہیں ان سے بچو اس سے جوتمہارے سامنے آتا ہے اور جو پیچھے چھوڑتے ہو، شاید تم پر رحم ہواورکوئی حکم نہیں پہنچتا

ان کو اپنے رب کے حکموں میں سے جس کو وہ ٹلاتے نہ ہوں"۔ یعنی اذا قیل لهم اتقوا مابین ایدیکم وما خلفکم اعرضوا. اس مثال میں اعرضوا حذف ہے جس پر دوسری آیت دلالت کرتی ہے۔

اذ قال ربک للملائکة اور اذ قال موسیٰ میں لفظ اذا حقیقتاً ظرف فعلی ہے۔ لیکن بعد میں اس کو ڈرانے، دھمکانے کے معنی میں نقل کیا گیا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص خوفناک واقعات یا ہولناک مقامات کا ذکر کرتا ہے۔ اس میں نہ جملہ کی ترکیب پر اس کی توجہ ہوتی ہے نہ وجوہ اعراب پر۔ وہ ان واقعات یا ہولناک مقامات کو اس واسطے ذکر کرتا ہے کہ ان کی صورت سامع کے ذہن میں مرتسم ہو جائے اور اس کے ذریعہ اس کے دل پر گہرا خوف طاری ہو جائے۔ ایسے مقامات کے لئے تحقیق یہ ہے کہ ان میں عامل کی تلاش عبث ہے۔ واللہ اعلم۔

جاننا چاہئے کہ ان مصدریہ کے شروع سے کلمہ جارہ کو حذف کرنے کا رواج کلام عرب میں عام ہے۔ اس کے معنی کبھی لان، کبھی بان کے ہوتے ہیں۔ یہ بھی جاننا چاہئے کہ ولو تری اذالظالمون فی غمرات الموت. اور ولو یری الذین ظلموا کی مثالوں میں اصل یہ ہے کہ یہ شرط محذوف کا جواب ہوتا ہے۔ اہل عرب اس قسم کی تراکیب تعجب معنی کے لئے نقل کرتے ہیں۔ اس لئے ایسی جگہوں پر محذوف تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

ابدال:

کلام عرب میں ابدال بھی بکثرت پایا جاتا ہے۔ مختلف اغراض کے لئے ایک فعل کی جگہ دوسرا فعل لاتے ہیں۔ ان کا استقصاء کرنا اس کتاب کا موضوع نہیں ہے۔

(۱) اھذا الذی یذکر الھتکم. (الانبیاء:۳۶) یعنی یسب الھتکم. کیا یہی شخص ہے جو نام لیتا ہے تمہارے معبودوں کا۔ اصل کلام میں یسب الھتکم تھا۔ یہاں سب کا ذکر کرنا مکروہ معلوم ہوا۔ اس لئے اس کی جگہ لفظ ذکر لائے۔

(۲) اس قسم کے محاورات عرف عام میں بکثرت بولے جاتے ہیں۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کے دشمن بیماری میں مبتلا ہو گئے۔ یا بندگان حضرت اس جگہ تشریف لائیے، یا بندگان عالی جناب اس امر سے واقف ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فلاں صاحب بیمار ہو گئے۔ آپ

یہاں تشریف لائیے اور آپ اس بات سے واقف ہیں۔

(۳) ثقلت فی السموات والارض. (اعراف:۱۸۷) (وہ بھاری بات ہے آسمانوں اور زمین میں) یہاں ثقلت بمعنی خفت (مخفی) استعمال ہوا ہے۔ جب کسی چیز کا علم مخفی ہوتا ہے تو زمین اور آسمان پر بھاری ہوتی ہے۔

(۴) فان طبن لکم عن شئی منه نفسا. (النساء:۴) پھر اگر وہ اس میں سے کچھ چھوڑ دیں تم کو اپنی خوشی سے۔ یہاں طبن بمعنی عفون استعمال ہوا ہے۔ کبھی اسم کو دوسرے اسم کے مقابلے میں لاتے ہیں۔ جیسے فظلت اعنا قهم لها خاضعین فکانت من القانتین. (الشعراء:۴) (پھر رہ جائیں گی ان کی گردنیں اس کے آگے نیچی)

اس آیت میں خاضعه کی جگہ خاضعین اور قانتات کی جگہ قانتین استعمال ہوا ہے۔ کانت من القانتین. (تحریم:۱۲) وہ تھی بندگی کرنے والیوں میں سے۔ یہاں قانتات کی جگہ قانتین استعمال ہوا ہے۔ ومالهم من ناصرین. (آل عمران:۲۲) اور ان کا کوئی مددگار نہ ہوگا۔ یہاں ناصر کی جگہ ناصرین استعمال ہوا ہے۔ اس میں ناصر کی جگہ ناصرین استعمال ہوا۔

فما منکم من احد عنه حاجزین. (الحاقۃ:۴۷) پھر تم میں سے کوئی ایسا نہیں جو اس سے بچالے۔ اس میں حاجز کی جگہ حاجزین استعمال ہوا ہے۔

والعصر ان الانسان لفی خسر. (العصر:۱-۲) قسم ہے زمانے کی بے شک انسان ٹوٹے میں ہے۔ یہاں انسان سے مراد تمام بنی نوع آدم ہیں۔ اس کو مفرد استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انسان اسم جنس ہے۔

یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً. (انشقاق:۱۱) اے انسان تجھ کو تکلیف اٹھانی ہے اپنے رب تک پہنچنے میں سہ سہ کر۔ اس آیت میں بھی انسان سے مراد بنی آدم ہیں اور انسان کو مفرد استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اسم جنس ہے۔

وحملها الانسان. (احزاب:۷۲) (اور اٹھالیا اس کو انسان نے) یعنی آدم نے۔

کذبت قوم نوح المرسلین. (البقرہ:۱۰۵) جھٹلایا قوم نے پیغمبروں کو یعنی قوم نوح نے حضرت نوح کی تکذیب کی جمع لانے کی وجہ یہ ہے کہ تمام رسولوں نے وحدانیت کی تعلیم دی

گویا ایک کی تکذیب تمام کی تکذیب کے مترادف ہے۔

انا فتحنا لک. (الفتح:۱) (بے شک ہم نے آپ کو فتح دی) اس میں فتحت لک کی جگہ فتحنا جمع کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔

انا لقادرون. (معارج:۴۰) (بلاشبہ ہم قادر ہیں) یعنی میں لقادر، انا لقادر کی جگہ انا لقادرون استعمال ہوا ہے۔

ولکن اللّٰہ یسلط رسله. (حشر:٦) لیکن اللہ تعالیٰ غالب فرماتے ہیں اپنے پیغمبروں کو۔ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس میں بجائے محمد کے رسلہ استعمال ہوا ہے۔

الذین قال لهم الناس. (آل عمران:۱۷۳) جن سے کہا لوگوں نے۔ اس میں ناس سے مراد عروہ الثقفی ہے۔ یہاں اسم جنس سے خاص فرد یعنی عروہ ثقفی مراد ہے۔

فاذا قها اللّٰه لباس الجوع. (النحل:۱۱۳) پھر اللہ تعالیٰ نے چکھایا اس کو بھوک کا لباس۔ یعنی بھوک کا مزا۔ یہاں طعم (مزے) کو لباس سے تبدیل کیا ہے۔ چونکہ بھوک کے نتیجہ میں لاغری اور پژمردگی تمام جسم کو لباس کی طرح ہی گھیر لیتی ہے۔ اس لئے اس کو لباس سے تشبیہ دی۔

صبغة اللّٰه. (البقرہ:۱۳۸) اللہ کا رنگ۔ اس میں دین کی جگہ صبغۃ کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ جس طرح رنگ سے کپڑے رنگے جاتے ہیں اسی طرح دین سے نفس رنگ جاتا ہے، یا اس میں نصاریٰ کے یہاں رائج بپتسمہ کی مشابہت مراد ہے۔

وطور سینین. (التین:۲) اور قسم ہے طور سینین کی۔ یعنی طور سینا کی۔

سلام علی الیاسین. (صافات:۱۳۰) سلام ہے الیاسین۔ یعنی الیاس علیہ السلام۔

یہ دونوں اسم قافیہ کی رعایت میں اس طرح آئے ہیں۔

کبھی حرف کو بدل کر اس کی جگہ دوسرا حرف لاتے ہیں۔ جیسے فلما تجلی ربه للجبل. (الاعراف:۱۴۳) (جب تجلی فرمائی اس کے رب پہاڑ پر) اس میں علی الجبل کی جگہ للجبل استعمال ہوا ہے۔ یہ تجلی ایسی ہی تھی جیسے اس سے قبل درخت پر تجلی ہوئی تھی۔

هم لها سابقون. (مومنون:٦١) (وہ ان کی طرف دوڑ رہے ہیں) اس میں الیها کی جگہ

لھا استعمال ہوا ہے۔

لایخاف لدی المرسلون الامن ظلم. (النمل:۱۰-۱۱) (نہیں ڈرتے میرے سامنے پیغمبر مگر جس سے قصور سرزد ہوا) یعنی لکن من ظلم. یہ استناف ہے۔

لاصلبنکم فی جزوع النخل. (طٰہٰ:۷۱) (میں تم سب کو کھجور کے تنوں پر لٹکا دوں گا۔ اس میں علی کی جگہ فی استعمال ہوا ہے۔

ام لھم سلم یستمعون فیه. (طور:۳۸) (کیا ان کے پاس کوئی سیڑھی ہے کہ اس پر چڑھ کر وہ سن لیں) اس میں علیہ کی جگہ فیہ استعمال ہوا ہے۔

السماء منفطر به. (مزمل:۱۸) آسمان (اس دن پھٹ جائے گا) اس میں فیه کی جگہ به آیا ہے۔

مستکبرین به. (مومنون:۶۷) (اس سے تکبر کرتے ہیں) اس میں عن کی جگہ با استعمال ہوا۔

اخذته العزة بالاثم. (البقرہ:۲۰۶) (اس کو غرور نے آمادہ کیا گناہ پر) یعنی حملته العزة علی الاثم. یہاں علی کی جگہ با آیا ہے اور اخذ حمل کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

فاسأل به خبیرا. (الفرقان:۵۹) (اس بارے میں کسی واقف کار سے پوچھ لو) اس میں عن کی جگہ با استعمال ہوا ہے۔

لاتأکلوا اموالھم الی اموالکم. (النساء:۲) (نہ کھاؤ ان کے مال اپنے مالوں کے ساتھ ملا کر) یعنی اموالکم (اپنے مالوں کے ساتھ ملا کر)

الی المرافق. (المائدہ:۶) (کہنیوں سمیت) یعنی مع المرافق دونوں مثالوں میں مع کی جگہ الی استعمال ہوا ہے۔

یشرب بھا عباداللّٰه. (الدہر:۶) (اس سے پیتے ہیں اللہ کے خاص بندے) یعنی یشرب منھا۔ اس میں من کی جگہ با استعمال ہوا ہے۔

وما قدروا اللّٰه حق قدره اذقالوا ما انزل اللّٰه علی بشر من شئی. (الانعام:۹۱) انہوں نے نہیں پہچانا اللہ کو جیسا کہ پہچاننا چاہیے تھا اس لئے انہوں نے کہا کہ اللہ نے کسی انسان

پر کوئی چیز نہیں اتاری، یہاں "ان" کی جگہ "اذ" استعمال ہوا ہے۔

کبھی کبھی پورا جملہ ہی بدل دیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک جملہ دوسرے جملے کے یہاں حاصل المعنی پر دلالت کرتا ہے تو اس جملہ کو بدل دیتے ہیں۔

وان تخالطواهم فاخوانكم. (اگر تم ان کا خرچ ملا لو تو وہ تمہارے بھائی ہیں)

اس کا مطلب یہ ہے وان تخالطواهم لابأس بذلك، کیونکہ وہ تمہارے بھائی ہیں اور بھائی کی شان ہے کہ وہ باہمی میل جول اور اختلاط کے ساتھ رہیں۔ چونکہ فاخوانكم لابأس کے حاصل المعنی پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے لابأس کی جگہ فاخوانكم في الدين لے آئے۔

لمثوبة من عندالله خيرا. (اللہ کے یہاں کا معاوضہ زیادہ بہتر ہے) اس کا مطلب ہے لوجد واثوابا مثوبة عندالله خير.

ان يسرق فقد سرق اخ له من قبل. (یوسف) (اگر اس نے چوری کی تو اس سے پہلے اس کا بھائی بھی چوری کر چکا ہے) پورا جملہ اس طرح ہے ان سرق فلا عجب لانه سرق اخ له من قبل.

من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله. (البقرہ) جو عداوت رکھتا ہے جبرئیل سے تو وہ اللہ کے حکم سے تمہارے دل پر نازل ہوا ہے۔

اس میں فان الله عدوله کو قرینہ کی وجہ سے حذف کر دیا اور اس کی جگہ فانه نزله على قلبك لے آئے۔

بعض اوقات ابدال کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اصل کلام تنکیر کو چاہتا ہے لیکن اس میں لام یا اضافت داخل کر کے تصرف کرتے ہیں۔ لیکن معنی پہلی تنکیر پر ہی باقی رہتے ہیں۔

اصل عبارت ہے قيل له يا رب. اس کو قيله يا رب سے اس لئے تبدیل کر دیا یہ کہ اس سے مختصر ہے۔

حق اليقين. اصل میں حق یقین ہے۔ اس کو مضاف اس لئے کر دیا کہ لفظ آسان ہو گیا۔

کبھی کلام کا طبعی تقاضا ضمیر کا مذکر لانا یا مونث لانا یا مفرد لانا ہوتا ہے لیکن اس کے طبعی

تقاضے کے برخلاف مذکر کی جگہ مونث یا مونث کی جگہ مذکر یا مفرد کی جگہ جمع کا صیغہ استعمال کرتے ہیں۔ایسا صرف معنی کے خیال سے لایا جاتا ہے۔

فلما رای الشمس بازغة قال هذا ربی هذا اکبر. (الانعام:۷۸) (جب دیکھا اس نے سورج کو چمکتا ہوا تو کہا کہ یہ میرا رب ہے، یہ بڑا ہے) یہاں هــــذا کا مشارالیہ مونث ہے۔لیکن یہاں معنی کی رعایت کی گئی ہے جو روشنی ہے۔اس لئے هذا مذکر لائے۔

من القوم الظالمین. (مومنون:۲۸) (ظالم قوم میں سے) قوم مفرد ہے مگر معنی کی رعایت میں اگلا لفظ جمع استعمال ہوا ہے۔

مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلا اضات ماحوله ذهب الله بنورهم. (البقرہ:۱۷) (ان کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے آگ جلائی۔پھر جب آگ روشن ہوگئی اور اس نے آس پاس کو روشن کر دیا تو اللہ نے اس کی روشنی زائل کر دی) استوقد مفرد ہے اور اس کے لئے ضمیر هم کی لائی گئی ہے۔

کبھی تثنیہ کی جگہ ضمیر مفرد استعمال کی جاتی ہے۔

وما نقموا الا ان اغناهم الله و رسوله من فضله. (التوبہ:۷۴) اور یہ سب کچھ اس کا بدلہ تھا کہ اللہ نے اور اس کے رسول نے ان کو دولت مند کر دیا تھا اپنے فضل سے۔

اس آیت میں اللہ اور رسول کی رعایت سے فضلها ہونا چاہئے تھا لیکن معنی یعنی رزق کی رعایت میں مفرد لفظ استعمال ہوا ہے۔

ان كنت على بينة من ربی و اتانی رحمة من عنده فعميت عليكم. (ہود:۲۸) (اگر میں اپنے رب کی طرف سے صاف راستہ پر ہوں اور اس نے مجھے اپنے پاس سے رحمت عطا کی ہے۔پھر وہ (رحمت) تم سے مخفی ہو جائے) اس میں فعميتا ہونا چاہئے لیکن معنی کی رعایت میں مفرد لائے ہیں چونکہ رحمت اور بینة شئ واحد کی مانند ہیں۔اس طرح کی اور مثالیں بھی ہیں۔ والله و رسوله اعلم۔

کبھی کلام کے طبعی اسلوب کا تقاضا ہوتا ہے کہ جزاء کو جزاء کی صورت میں اور شرط کو شرط کی صورت میں اور جواب قسم کو اس کی اصلی شکل میں پیش کیا جائے۔لیکن کسی خاص معنی کی طرف

رجحان کی وجہ سے اس میں تبدیلی کر کے کلام کے اس دوسرے حصے (جزاء یا جواب قسم) کو مستقل جملہ مستانفہ بنا دیتے ہیں اور قرینہ ایسا لاتے ہیں کہ اس اصل معنی کی طرف اشارہ ہو جائے۔

والنازعات غرقا والناشطات نشطا والسابحات سبحا فالسابقات سبقا فالمدبرات امرا. یوم ترجف الراجفه. (النازعات:۱-۷) (قسم ہے ان فرشتوں کی جو سختی سے جان نکالتے ہیں اور جو بند کھولتے ہیں اور تیرتے ہوئے چلتے ہیں) پھر تیزی سے دوڑتے ہیں۔ پھر ہر امر کی تدبیر کرتے ہیں۔ جس دن ہلا دینے والی چیز ہلا دیجائے گی۔

اس کے معنی ہیں کہ حشر و نشر حق ہیں اور اس جواب قسم کا قرینہ ہے **یوم ترجف الراجفه**۔

والسماء ذات البروج والیوم الموعود و شاهد و مشهور قتل اصحاب الاخدود. (البروج:۱-۴) قسم ہے برجوں والے آسمان کی اور مقررہ دن کی اور حاضر ہونے والے دن کی اور جس میں لوگ حاضر ہوتے ہیں کھائیاں کھودنے والے مارے گئے۔

اس میں جواب قسم یعنی اعمال کی جزاء و سزا حق ہے محذوف ہے اور **قتل اصحاب الاخدود** اس کا قرینہ ہے۔

اذالسماء انشقت واذنت لربها و حقت و اذا الارض مدت و القت مافیها و تخلت و اذ نت لربها و حقت یایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا. (الانشقاق:۱-۶) جب آسمان پھٹ پڑے گا اور اپنے رب کا حکم سن لے گا اور وہ آسمان اسی لائق ہے اور جب زمین پھیلا دی جائے گی اور باہر پھینک دے گی جو کچھ اس میں ہے اور خالی ہو جائے گی اور وہ اپنے رب کا حکم سن لے گی اور وہ اسی لائق ہے۔ اے انسان تجھے تکلیف اٹھانی ہے۔

اس میں جواب قسم یعنی حساب و کتاب اور جزاء و سزاء ہونے والی ہے محذوف ہے۔ اور اس پر دلالت کرنے والا قرینہ ہے **انک کادح الی ربک کدحا**۔

کبھی اسلوب کلام میں بھی تبدیلی کی جاتی ہے جیسے کلام کا تقاضا ہوتا ہے مخاطب کا صیغہ استعمال کرنا لیکن استعمال ہوتا ہے غائب کا صیغہ۔

حتی اذا کنتم فی الفلک و جرین بھم بریح طیبة. (یونس:۲۲) حتیٰ کہ جب تم کشتیوں میں ہوتے ہو اور وہ کشتیاں عمدہ ہوا سے چلتی ہیں۔ یہاں جرین بھم کی جگہ جرین بکم ہونا چاہئے تھا۔

کبھی انشاء کو خبر کی جگہ اور خبر کو انشاء کی جگہ استعمال کرتے ہیں۔

فامشوا فی مناکبھا. (الملک:۱۵) (سو تم چلو اس کے راستوں میں)

یہاں تمشوا ہونا چاہئے تھا لیکن جملہ انشائیہ استعمال ہوا ہے (چونکہ زمین کو مسخر کرنے کی غایت یہ ہے کہ اس میں چلو)

ان کنتم مومنین. (آل عمران:۱۳۹) (اگر تم مومن ہو) یعنی تمہارا ایمان تقاضا کرتا ہے۔ اس میں بھی خبریہ کی جگہ انشائیہ جملہ استعمال کیا گیا ہے۔

من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل. (المائدہ:۳۲) (اس لئے ہم نے فرض کیا بنی اسرائیل پر) اس کے معنی یہ ہیں کہ آدم کے بیٹے (قابیل) پر قیاس کرکے ہم نے لکھ دیا یا آدم علیہ السلام کے بیٹے کی جیسی صورت حال تھی ویسی صورت میں ہم نے لکھ دیا۔ مثال حال کی جگہ من اجل ذلک استعمال ہوا۔ اس لئے کہ قیاس علت کے ملاحظہ کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ قیاس بھی ایک طرح تعلیل کی قسم ہے۔ قرآن میں لفظ أرأیت دراصل بمعنی استفہام ہے اور یہ رویت سے بنا ہے۔ یہاں اس کا ذکر اس لئے کیا ہے تاکہ آئندہ کے کلام کو سننے کے لئے تنبیہ ہو جائے۔ جیسا کہ عرف عام میں بھی عام طور پر بولتے ہیں کہ ہیچ می بینی (تم نے کچھ دیکھا)، ہیچ می شنوی (تم نے کچھ سنا)۔ تقدیم و تاخیر سے بھی معنی کے سمجھنے میں دشواری پیدا ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ مشہور شعر ہے:

بُثَیْنَة شأنھا سلبتُ فُؤادی   بلا جرم أتیتُ بہ سلاما

(بُثَیْنَة نے اس کی شان سلامت رہے۔ میرا دل بغیر کسی جرم کے ارتکاب کے چھین لیا)

یہاں پر بُثَیْنَة جو فاعل سلبت پر مقدم ہے اس کی وجہ سے معنی کے فہم میں دشواری ہوگئی ہے۔

امر بعید سے تعلق اور اس کے مماثل اشیاء بھی کلام میں پیچیدگی پیدا کرتی ہیں جیسے

الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته. (الحجر:۵۹-۶۰) (سوائے آل لوط کے ہم ان سب کو بچالیں گے) یہاں استثناء پر استثناء لایا گیا ہے اس لئے معنی کے سمجھنے میں دشواری پیدا ہوگئی ہے۔

فما يكذبك بعد بالدين. (التین) (تو کون سی چیز تم کو جزاء کے بارے میں انکار پر آمادہ کررہی ہے) لقد خلقنا الانسان فی احسن تقسیم. (ہم نے انسان کو بہت خوبصورت سانچے میں ڈھالا ہے)

يدعوالمن ضره اقرب من نفعه. (الحج:۱۳) (پکارتا ہے اس کو جس کا نقصان اس کے نفع سے زیادہ قریب ہے) اس کا مطلب ہے یدعوالمن ضرہ (لمن ضرہ دراصل یدعوا کا مفعول ہے اس لئے اس پر لام نہیں ہونا چاہئے۔ اس لئے معنی کے فہم میں دشواری ہوگئی)

لتنوء بالعصبة اولی القوة. (قصص:۷۶) (تھک جاتی ہے طاقتور جماعت) یعنی لتنوء العصبة بها. (اس سے ایک طاقتور جماعت تھک جاتی ہے)

وامسحوا برؤسكم وارجلكم. (المائدہ:۶) (اور مل لو اپنے سروں کو اور پیر کو) اس میں امسحوا کا تعلق ارجلکم سے نہیں ہے۔ یعنی ارجلکم مفتوح ہے مکسور نہیں ہے۔

ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما واجل مسمى. (طہ:۱۲۹) اور اگر تمہارے رب کی طرف سے ایک بات پہلے سے طے نہ ہوتی تو عذاب لازمی طور پر ہوتا) یعنی ولولا كلمة سبقت واجل مسمى لكان لزاما. اس میں لکان لزاما کو مقدم اور اجل مسمى کو موخر کیا گیا ہے۔

الا تفعلوه تكن فتنة (انفال:۷۳) (اگر تم ایسا نہیں کروگے تو فتنہ پھیلے گا) اس سے متصل دوسری آیت ہے فعليكم النصر. (انفال:۷۲-۷۳) (تو تم پر مدد کرنا ضروری ہے) ان دونوں میں تعلق بعید ہے۔ اس لئے معنی کے فہم میں دشواری ہوگئی۔

الا قول ابراهيم. (ممتحنہ:۴) (سوائے ابراہیم کے قول کے) یہ متصل ہے كانت لكم اسوة حسنة فی ابراهيم. (اور تمہارے لئے ابراہیم میں اچھا اسوہ ہے) سے یہ بھی تعلق بعید کی مثال ہے۔

یسئلونک کانک حفی عنھا. (اعراف:۱۸۷) (لوگ آپ سے قیامت کے بارے میں پوچھتے ہیں گویا آپ پوری تحقیق کر چکے ہیں) یعنی یسئلونک عنھا کانک حفی عنھا کو موخر اور کا نک ھی کو مقدم کر دیا جس کی وجہ سے معنی کے فہم میں دشواری آ سکتی تھی۔

سنن طبعی پر کسی نئے اضافے کی چند قسمیں ہیں جیسے صفت کا اضافہ کر کے۔

ولا طائر یطیر بجناحیہ. (انعام:۳۸) اور نہیں ہے کوئی پرندہ جو اڑتا ہوا اپنے دونوں بازوؤں سے ان الانسان خلق ھلوعا. اذامسه الشر جزوعا. واذامسه الخیر منوعا. (معارج:۱۹-۲۱) بے شک انسان پیدا کیا گیا ہے جی کا کچا۔ جب اس کو برائی پہنچتی ہے تو بے صبرا ہو جاتا ہے اور جب بھلائی پہنچتی ہے تو بخیل ہو جاتا ہے۔ اس آیت میں اذامسه الخ دراصل ھلوع کی تفسیر ہے۔

کبھی زیادتی بدل کے ذریعہ ہوتی ہے۔

للذین استضعفوا لمن آمن منھم. (غریب لوگوں سے جو ان میں سے ایمان لا چکے ہیں)

کبھی زیادتی عطف تفسیری کے ذریعہ ہوتی ہے۔

حتی اذا بلغ اشده و بلغ اربعین سنة (احقاف:۱۵) (یہاں تک کہ جب وہ پہنچا اپنی قوت کو یعنی پہنچ گیا چالیس کی عمر کو)

کبھی تکرار سے

وما یتبع الذین یدعون من دون اللّٰہ شرکاء ان یتبعون الا الظن. (یونس:۶۶) اور نہیں اتباع کرتے ہیں جو پکارتے ہیں اللہ کے سوا اس کے شریک وہ صرف ظن کی اتباع کرتے ہیں۔

اصل عبارت یہ ہے کہ وما یتبع الذین یدعون من دون اللّٰہ شرکاء الاالظن.(یعنی ان یتبعون زائد ہے)

ولما جاء ھم کتاب من عنداللّٰہ مصدقا لما معھم و کانوا من قبل یستفتحون علی الذین کفروا فلما جاء ھم ما عرفوا کفروابه. (البقرہ:۸۹) "اور جب پہنچی ان

کے پاس کتاب اللہ کی طرف سے جو تصدیق کرتی ہے اس کتاب کی جو ان کے پاس ہے اور اس سے پہلے وہ فتح مانگتے تھے کافروں پر، پھر جب پہنچا ان کے پاس جس کو وہ پہچانتے تھے تو انہوں نے اس کا انکار کر دیا"۔

ولیخش الذین لوترکوا من خلفھم ذریة ضعافا خافوا علیھم فلیتقوا اللّٰہ. (النساء:۹) (اور چاہیئے کہ ڈریں وہ لوگ کہ اگر چھوڑ دیں اپنے پیچھے ضعیف اولاد تو اندیشہ کریں ان پر)

یسئلونک عن الاھله قل ھی مواقیت للناس والحج. (البقرہ:۱۸۹) آپ سے پوچھتے ہیں ہلال کیب ارے میں آپ فرما دیجئے کہ چاند وقت متعین کرنے کا ذریعہ ہے لوگوں کے لئے اور حج کے لئے) یعنی ہلال لوگوں کے لئے اس لئے مواقیت ہے اور حج ہے کہ اس کے ذریعہ حج کے لئے توقیت مقرر فرمائی ہے۔ اگر ھی مواقیت للناس فی حجھم کہا جاتا ہے، یہ مختصر ضرور ہے لیکن اس مقام پر کلام طویل لایا گیا۔

لتنذر ام القری و من حولها و تنذر یوم الحج. (الشوریٰ:۷) (تا کہ آپ مکہ والوں کو اور جو مکہ کے آس پاس رہتے ہیں ان کو ڈرائیں جمع ہونے کے دن سے) اس میں انذار کی اہمیت کو واضح کرنے کے لئے اس لفظ کو مکرر لاتے ہیں۔

وتری الجبال تحبھا جامدہ. (نمل:۸۸) اور تو پہاڑوں کو دیکھ رہا ہے کہ جمے ہوئے ہیں۔

یعنی تری الجبال جامدة بها حسبان کا اضافہ اس لئے کیا کہ رویت دیکھنے کے معنی میں متعین ہو جائے وہ رویت کے اور معنی بھی آتے ہیں۔

کان الناس امة واحد فبعث اللّٰه النبیین مبشرین و منذرین و انزل معھم الکتاب بالحق فیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه وما اختلف فیه الا الذین اوتوہ من بعد ماجاء تھم البینات بغیاً بینھم فھدی اللّٰه الذین آمنوا لمااختلفوا فیه من الحق باذنه واللّٰه یھدی من یشاء الی صراط مستقیم. (البقرہ:۲۱۳) تھے سب لوگ ایک دین پر پھر بھیجے اللہ نے پیغمبر خوش خبری سنانے اور ڈرانے والے اور اتاری ان کے ساتھ

کتاب سچی کہ فیصلہ کرے لوگوں میں جس بات پر وہ جھگڑا کریں اور نہیں جھگڑا ڈالا کتاب میں مگر انہی لوگوں نے جن کو کتاب ملی تھی اس کے بعد کہ پہنچ چکا ان کو صاف حکم آپس کی ضد سے پھر اب ہدایت کی اللہ نے ایمان والوں کو اس سچی بات کی جس میں وہ جھگڑ رہے تھے اپنے حکم سے اور اللہ جس کو چاہتا ہے سیدھے راستہ کی ہدایت دیتا ہے۔

ایک منظم سلسلہ کلام میں وما اختلف فیه الخ داخل کر کے یہ بتانا مقصود ہے کہ اختلفوا کی ضمیر کا مرجع امت دعوت ہے۔ یعنی کتاب کے نازل ہونے کے بعد ان میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ کچھ لوگ ایمان لائے اور کچھ نے کفر کا رویہ اختیار کیا۔

حرف جر کا اضافہ:

کبھی کبھی فاعل یا مفعول پر حرف جار کا اضافہ کرتے ہیں اور اس کو فعل کا معمول بناتے ہیں۔ اس کا مقصد اتصال کی تاکید کرنا ہوتا ہے جیسے

یوم یحمی علیها. (توبہ: ۳۵) جس دن آگ دہکائیں گے اس مال پر۔

یعنی تحمیٰ هی.

وقفینا علی آثارهم بعیسی ابن مریم. (مائدہ: ۴۶) اور پیچھے بھیجا ہم نے انہی کے قدموں پر عیسیٰ بن مریم کو۔

یعنی قفینا هم بعیسی ابن مریم.

واو برائے اتصال:

یہاں ایک بات ملحوظ رکھنی چاہیئے کہ بہت سے مقامات پر واو صرف اتصال کو مؤکد کرنے کے لئے آتا ہے، عطف کے لئے نہیں۔ جیسے

اذا وقعت الواقعه لیس لوقعتها کاذبة خافضة الرافعه. اذا رجت الارض رجا و بست الجبال بسا فکانت هباءً منبثا و کنتم ازواجاً ثلاثة. (الواقعہ: ۱-۷) جب ہو پڑنے والی پیش آجائگی اور نہیں ہے اس کے ہو پڑنے میں کچھ جھونٹ پست کرنے والی ہے، بلند کرنے والی، جب لرزے زمین کپکپا کر اور ریزہ ریزہ ہوں پہاڑ ٹوٹ پھوٹ کر پھر ہو جائیں غبار اڑتا ہوا اور تم ہو جاؤ تین قسم پر۔

حتی اذا جاؤها. (واؤ عطف کے لئے نہیں ہے) وفتحت ابوابها. (زمر:۷۳) اور کھولے جائیں اس کے دروازے۔

ولمحص الله. (آل عمران:۱۴۱) اور اس واسطے کہ پاک صاف کرے اللہ۔

فا برائے اتصال:

قسطلانی نے کتاب الحج میں باب المعتمر اذا طاف طواف العمرة ثم خرج هل یجز یه من طواف الوداع میں فرمایا ہے کہ صفت اور موصوف کے درمیان اتصال کی تاکید کے لئے ان کے درمیان حرف جر لانا جائز ہے۔ جیسے

اذیقول المنافقون والذین فی قلوبهم مرض. (انفال:۴۹) جب کہنے لگے منافق اور جن کے دلوں میں بیماری ہے۔

سیبویہ نے کہا کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہیں مررت بزید وصاحبک جب صاحبک سے مراد زید ہو۔ علامہ زمخشری فرماتے ہیں کہ آیت

وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم. (حج:۴)

ولها كتاب معلوم قرية کی صفت ہے اس لئے قیاس کا تقاضا تھا کہ یہاں واؤ نہ ہوتا۔ جیسا کہ ایک دوسری آیت میں وما اهلكنا من قرية الا لها منذرون (الشعرا:۲۰۸) اور کوئی بستی نہیں غارت کی ہم نے جس کے لئے نہیں تھے ڈر سنانے والے۔

واؤ کا استعمال اس لئے ہوا ہے تا کہ موصوف کے ساتھ صفت کے اتصال میں تاکید پیدا ہو جائے۔ جیسے کہ حال میں کہا جاتا ہے جاء نی زید علیه ثوب اور جاء نی زید و علیه ثوب. انتهی.

ضمیر کے مرجع اور لفظ کے معنی میں دو امکانات

کبھی ضمیر کے مرجع کے تعین سے یا ایک لفظ میں دو معنی کے امکان سے بھی فہم مراد میں دشواری ہوتی ہے۔

وانهم لیصدونهم عن السبیل ویحسبون انهم مهتدون. (الزخرف:۳۷) اور وہ ان کو روکتے رہتے ہیں راہ سے اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہم راہ پر ہیں۔

آیت کا اصلی موقع تو کسی قصے کے نقل کرنے کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی وہ آیت قصہ سے پہلے بیان کی جاتی ہے۔ اس کے بعد وہ قصہ بیان کیا جاتا ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک آیت پہلے نازل ہوئی لیکن اس کی تلاوت موخر ہے اور جو بعد میں نازل ہوئی اس کی تلاوت مقدم ہے۔ جیسے قد نری تقلب وجهك پہلے نازل ہوئی اور سیقول السفهاء بعد میں نازل ہوئی۔ لیکن تلاوت کی ترتیب میں معاملہ برعکس ہے۔ کبھی جواب کو درمیان کلام میں بھی ذکر کیا جاتا ہے جیسے **ولاتومنوا الالمن تبع دینکم قل ان الهدی هدی الله ان یوتی احد مثل ما اوتیم.**

الغرض ان مباحث میں بڑی تفصیل کی گنجائش ہے۔ لیکن ہم نے جو باتیں ذکر کیں، اگر کوئی ان کو ذہن میں رکھ کر قرآن کریم کی تلاوت کرے گا، وہ غور و تدبر سے بھی قرآن کا مفہوم سمجھ لے گا۔ جو ذکر نہ ہو سکا اس کو مذکور پر قیاس کریں اور ایک مثال سے دوسری مثالوں کی طرف منتقل ہوں۔

پانچویں فصل

محکم، متشابہ، کنایہ، تعریض اور مجاز عقلی کے بیان میں۔

محکم:

جاننا چاہئے کہ محکم اس کلام کو کہتے ہیں جس سے زبان کا جاننے والا ایک ہی متعین معنی سمجھے، مگر اس سمجھنے میں اعتبار اولین عہد کے عربوں کا ہے۔ ہمارے زمانے کے لغوی موشگافی کرنے والوں کا نہیں جن کی موشگافی ایسا مرض ہے جس کے ذریعہ وہ محکم کو متشابہ اور معلوم کو مجہول بنا ڈالتے ہیں۔

متشابہ:

متشابہ وہ کلام ہے جس میں دو معنوں کا احتمال ہو۔ یہ احتمال کئی وجہ سے ہو سکتا ہے۔

ضمیر کے دو مراجع کی جانب لوٹنے کے احتمال کی وجہ سے، جیسے کسی نے کہا ہے **اما ان الامیر امرنی ان العن فلا نالعنه الله.** (سنو میرے امیر نے مجھے حکم دیا کہ میں فلاں پر لعنت کروں۔ اللہ کی لعنت ہو اس پر۔) اس میں لعنه کی ضمیر سے امیر بھی مراد ہو سکتا ہے اور وہ شخص

بھی جس پر لعنت کا حکم امیر نے دیا تھا۔

یا اس وجہ سے کہ وہ لفظ دو معنی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جیسے لامستم جماع کے معنی میں بھی آتا ہے اور ہاتھ سے چھونے کے معنی میں بھی۔

یا اس وجہ سے کہ قریب اور بعید دونوں پر عطف کا احتمال ہو۔ جیسے

وامسحوا رؤسکم وارجلکم. (المائدہ:۶) اور مل لو اپنے سر کو اور اپنے پاؤں ٹخنوں تک۔

جب ارجلکم کو کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے۔

یا عطف اور استئناف دونوں کا احتمال ہو۔ جیسے

وما یعلم تأویله الا اللّٰه والراسخون فی العلم. (آل عمران:۷) اور اس کا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے اور مضبوط علم والے۔

کنایہ:

کنایہ اس کلام کو کہتے ہیں جس میں کسی حکم کو ثابت تو کیا جائے مگر خاص اس حکم کا اثبات مقصود نہ ہو بلکہ یہ منظور ہو کہ اس سے مخاطب کا ذہن ایسی چیز کی طرف منتقل ہو جو اس حکم کو عادتاً و عقلاً لازم ہو۔ جیسے فلاں عظیم الرماد سے سخاوت اور مہمان نوازی مراد ہو اور یداہ مبسوطتان سے بھی سخاوت سمجھ میں آتی ہے۔

منظر کشی:

اپنے مفہوم و مراد کی تصویر محسوسات سے کھینچنا بھی کنایہ کے قبیل سے ہے۔ یہ ایک نہایت وسیع میدان ہے جس سے عربوں کے اشعار و خطبات اور کلام اللہ اور احادیث نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہیں۔ مثلاً

واجلب علیهم بخیلک و رجلک. (بنی اسرائیل:۶۴) اور لے آ ان پر اپنے سوار اور پیادے۔

اس میں ڈاکوؤں کے سردار سے تشبیہ دی گئی ہے جب وہ اپنے ساتھیوں کو حملے کے وقت للکارتا ہے کہ ادھر سے حملہ کرو اور ادھر سے گھس پڑو۔

جعلنا من ایدیهم سداومن خلفهم سدا. (یٰسین:۹) بنائی ہم نے ان کے آگے دیوار اور پیچھے دیوار۔

اور

جعلنا فی اعناقهم اغلالا. (یٰسین:۸) ہم نے ڈالے ان کی گردنوں میں طوق۔

آیات الٰہی میں کفار کے غور وتدبر نہ کرنے کو ان دونوں آیتوں میں ایسے شخص سے تشبیہ دی ہے جس کو یا تو زنجیروں سے جکڑ دیا ہو یا اس کے چاروں طرف دیواریں کھڑی کر دی گئی ہوں تاکہ وہ کچھ نہ دیکھ سکے۔

واضمم الیک جناحک من الرهب. (قصص:۳۲) اور ملا اپنی طرف اپنا بازو ڈر سے۔

یعنی اطمینان رکھے اور پریشانی کو دور کر دے۔

عام محاوروں میں اس کی نظیر یہ ہے کہ مثلاً اگر کسی شخص کی بہادری کا ذکر کرتے ہیں تو تلوار کے ایک ہاتھ اِدھر اُدھر جھاڑ کر بتاتے ہیں کہ وہ یوں تلوار چلاتا ہے۔ چاہے اس نے تمام عمر تلوار نہ پکڑی ہو لیکن اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ فلاں شخص اپنے زمانے میں سب سے زیادہ بہادر ہے۔

ایک مثال یہ ہے کہ جیسے کوئی کہے کہ زمین پر کوئی ایسا بہادر نہیں جو مجھ سے مقابلہ کر سکے، یا کہتے ہیں کہ فلاں شخص ایسا کرتا ہے اور یہ کہتے ہوئے ایسی شکل بناتے ہیں جس کا اظہار فتح مند پہلوان اپنے حریف کو مغلوب کر کے کرتا ہے۔ اگرچہ اس نے کبھی نہ یہ لفظ استعمال کیا ہو اور نہ یہ عمل کیا ہو۔

یا مثلاً کہتے ہیں کہ فلاں شخص میرا گلا کاٹ رہا ہے یا فلاں شخص نے میرے منہ سے نوالہ چھین لیا۔ ان تمام صورتوں کو از قسم تصویر سمجھنا چاہیئے۔

تعریض:

(تعریض کا مطلب ہے کوئی عام بات کہہ کر کسی خاص شخص کی طرف اشارہ کرنا)

تعریض یہ ہے کہ حکم تو عام ہو لیکن مقصود کسی خاص شخص کا حال بیان کرنا ہو یا کسی خاص شخص کے حال پر تنبیہ کرنا ہو اور اس شخص کی بعض خصوصیات بیان کی جائیں لیکن اس کو متعین نہ

کیا جائے۔ اس قسم کے مقامات کی تلاوت کرتے ہوئے قاری غور و تامل کرتا ہے اور اس قصے کی تفصیلات جاننا چاہتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی خاص آدمی کے کسی خاص فعل پر تنبیہ کرنا چاہتے تو فرماتے تھے کہ ان لوگوں کا کیا حال ہے جو ایسا کرتے ہیں۔ اس طرح اس آیت میں ہے

وما كان لمومن ولا مومنة اذاقضى الله و رسوله امراً. (احزاب:۳۶) اور کام نہیں کسی ایماندار مرد کا اور ایمان دار عورت کا جب مقرر کر دے اللہ اور اس کا رسول کوئی کام۔

یہ حضرت زینب اور ان کے بھائی کے قصہ کی طرف اشارہ ہے۔

ولا ياتل اولى الفضل منكم و السعة. (نور:۲۲) اور قسم نہ کھائیں تم میں سے بڑے درجے والے اور کشائش والے۔

اس میں حضرت ابوبکرؓ کی طرف اشارہ ہے۔ ایسی صورتوں میں جب تک قصہ نہ معلوم ہو مطلب سمجھ میں نہیں آتا ہے۔

مجاز عقلی:

(مجاز عقلی کا مطلب ہے کہ فعل یا شبہ فعل کی کسی مناسبت کی وجہ سے غیر فاعل یا غیر مفعول بہ کی طرف نسبت کرنا)

مجاز عقلی یہ ہے کہ فعل کو ایسے شخص کی طرف منسوب کریں جو حقیقتاً اس کا فاعل نہیں ہے اور ایسی چیز کو مفعول بہ بنائیں جو درحقیقت مفعول بہ نہیں ہے ان دونوں (فاعل اور غیر فاعل یا مفعول بہ اور غیر مفعول) میں مشابہت کی وجہ سے اور اس مشابہت کی وجہ سے گویا متکلم یہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ بھی اس میں داخل اور اس کی جنس سے ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ بادشاہ نے محل بنایا۔ حالانکہ بنانے والے معمار ہوتے ہیں، یا کہتے ہیں کہ بہار نے سبزہ اگایا۔ حالانکہ اگانے والی ذات اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب سوم: قرآن کا منفرد اسلوب

قرآن کریم عام کتابوں کے طرز پر ابواب اور فصل میں تقسیم نہیں ہے کہ اس کا ہر مسئلہ ایک

باب یا ایک فصل میں مذکور ہو۔ قرآن کو مجموعہ مکاتیب کی طرح سمجھنا چاہئے جس طرح بادشاہ حالات کے تقاضے کے مطابق اپنی رعیت کو فرمان بھیجتے ہیں اور پھر ایک وقت میں دوسرا فرمان بھیجتے ہیں۔ اس طرح یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے اور ایک مجموعہ اکٹھا ہو جاتا ہے۔ پھر ان کو کوئی شخص مدون کر دیتا ہے اور ایک مجموعہ بنا دیتا ہے۔ اس طرح شہنشاہ مطلق نے اپنے بندوں کی ہدایت کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوپر حسب اقتضا ضرورت ایک کے بعد ایک سورت نازل فرمائی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہر سورت الگ الگ مدون ہو گئی تھی، پھر تمام سورتوں کو ایک جلد میں خاص ترتیب کے ساتھ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہد میں مدون کیا گیا اور اس مجموعہ کا نام مصحف رکھا۔

سورتوں کی تقسیم:

صحابہ کرام کے یہاں سورتوں کی چار قسمیں تھیں۔

پہلی قسم: سبع طوال جو سورتوں میں سب سے لمبی سورتیں تھیں۔

دوسری قسم: مئون (مائۃ کے معنی ہیں سو مئون اس کی جمع ہے) یعنی وہ سورتیں جن میں سو یا سو سے کچھ زیادہ آیتیں تھیں۔

تیسری قسم: مثانی جن کی آیات کی تعداد سو سے کم تھی۔

چوتھی قسم: مفصل۔

بعض سورتیں جو مثانی ہیں لیکن اپنے مضمون کی مناسبت سے ان کو مئون میں رکھا گیا ہے۔ اس طرح کے اور بھی کچھ تصرفات ہیں۔

حضرت عثمانؓ نے اس مصحف سے کچھ نسخے تیار کروا کر مختلف علاقوں میں بھیجے تاکہ ان مصاحف کو لوگ استعمال کریں اور کسی دوسری ترتیب کی طرف متوجہ نہ ہوں۔

سورتوں کا اسلوب شاہی فرمان کی طرح ہے۔ اس لئے سورت کے آغاز اور اختتام میں مکاتیب کا انداز اختیار کیا گیا۔ جس طرح بعض لوگ مکاتیب کو اللہ تعالیٰ کی حمد سے شروع کرتے ہیں اور بعض خط کی غرض و غایت سے شروع کرتے ہیں اور بعض خطوط کو مرسل یا مرسل الیہ کے نام سے شروع کرتے ہیں، بعض خطوط اور شقے بغیر نام کے ہوتے ہیں۔ کچھ خطوط طویل ہوتے

ہیں اور کچھ مختصر ہوتے ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بعض سورتوں کو حمد و تسبیح سے شروع کیا ہے اور بعض کو خط لکھنے کی غرض کے بیان سے۔ جیسے فرمایا

ذلک الکتاب لاریب فیہ ھدیً للمتقین. (البقرہ:۱) اس کتاب میں کچھ شک نہیں، راہ بتلاتی ہے ڈرنے والوں کو۔

سورة انزلنا ھا وفرضناھا. (النور:۱) یہ ایک سورت ہے کہ ہم نے اتاری اور ذمہ محمد پر لازم کیا۔

ایک قسم ایسی ہے جیسے کہیں ''یہ فلاں اور فلاں کے درمیان مصالحت نامہ ہے'' یا ''یہ فلاں کا وصیت نامہ ہے'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حدیبیہ کا معاہدہ لکھا تو اس میں بھی یہی اسلوب اختیار کیا کہ ''یہ معاہدہ ہے جس پر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے صلح کی''۔

بعض صورتوں کو مرسِل یا مرسَل الیہ کے ذکر سے شروع کیا۔ جیسے

تنزیل الکتاب من اللّٰہ العزیز الحکیم. (جاثیہ:۱) اتارنا کتاب کا ہے اللہ کی طرف سے جو زبردست ہے حکمتوں والا۔

کتاب احکمت آیاتہ ثم فصلت من لدن حکیم خبیر. (ہود:۱) یہ کتاب ہے کہ جانچ لیا ہے پھر کھولی گئی ہیں ایک حکیم خبردار کے پاس سے۔

سورتوں کی یہ قسم ان فرامین کے مشابہ ہے جن میں لکھا ہوتا ہے کہ ''بارگاہ خلافت سے یہ حکم صادر ہوتا ہے'' یا ''بارگاہ خلافت کی طرف سے فلاں شہر کے باشندوں کے نام'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب شاہ ہرقل کے نام خط لکھا تو اس کا آغاز بھی ایسے ہی ہوا تھا ''محمد رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف سے شاہ روم ہرقل کے نام''۔

بعض سورتوں کو رقعات یا شقاجات کے انداز پر بلاعنوان بھی لکھا ہے۔ جیسے

اذاجاءک المنافقون. (منافقون:۱) جب آئیں تیرے پاس منافق۔

قدسمع اللّٰہ قول التی تجادلک فی زوجھا. (مجادلہ:۱) سن لی اللہ نے بات اس عورت کی جو جھگڑتی تھی تجھ سے اپنے شوہر کے بارے میں۔

یا ایھا النبی لما تحرم. (التحریم:۱) اے نبی تو کیوں حرام کرتا ہے۔

عرب کی فصاحت کا بڑا نمونہ قصائد ہیں۔ قصائد کے شروع میں تشبیب ہوتی ہے۔ عرب اس میں عجیب وغریب انداز اختیار کرتے۔ کبھی ہولناک واقعات کا ذکر کرتے کبھی عجیب وغریب مقامات کا تذکرہ کرتے تھے۔ بعض سورتوں میں یہی اسلوب اختیار کیا گیا ہے۔ جیسے فرمایا

والصافات صفا فاالزاجرات زجرا. (صافات:۱-۲) قسم ہے صف باندھنے والوں کی قطار ہو کر پھر ان کی قسم جو ڈانٹے پھٹکارنے والے ہیں۔

اذالشمس کورت و اذا النجوم انکدرت. (تکویر:۱-۲) جب سورج کی دھوپ تہہ ہو جائے اور جب تارے میلے ہو جائیں۔

والذاریات ذروا فالحاملات وقرا. (ذاریات:۱-۲) قسم ہے ان ہواؤں کی جو بکھیرتی ہیں اڑا کر، پھر اٹھانے والیاں بوجھ کو۔

سلاطین اپنے فرامین کو بالعموم جامع کلمات، اہم ہدایتوں، احکام پر سختی سے عمل کرنے کی تاکید اور ان کی خلاف ورزی پر تہدید وغیرہ پر ختم کرتے ہین۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بعض سورتوں کو ختم فرماتے ہوئے جامع کلمات اور حکمت و دانائی سے لبریز کلام اور بسا اوقات شدید دھمکی اور تہدید فرمائی ہے۔

کبھی سورتوں کے درمیان میں انتہائی بلیغ اور عظیم فائدہ والا کلام ذکر کیا جاتا ہے۔ یہ کلام حمد و تسبیح کی کوئی قسم یا نعمتوں اور احسان کی کسی قسم کے بیان پر مشتمل ہوتا ہے۔ جیسے خالق ومخلوق کے مرتبے کے فرق کو اس طرح بیان فرمایا ہے

قل الحمد للّٰہ وسلم علی عبادہ الذین اصطفی االلّٰہ خیر ام مایشر کون. (نمل: ۵۹) تو کہہ تعریف ہے اللہ کو اور سلام ہے اس کے بندوں پر جن کو اس نے پسند کیا ان سے پوچھو کیا اللہ بہتر ہے یا وہ جن کو انھوں نے اس کا شریک ٹھہرالیا ہے۔

پھر یہ مضمون پانچ آیتوں میں انتہائی بلیغ اور انوکھے طریقہ پر ذکر کیا ہے۔

بنی اسرائیل کے ساتھ مناظرہ کا آغاز سورہ بقرہ کے درمیان میں ہوا اور پھر اس مناظرہ کو بعینہٖ انہی الفاظ پر ختم کر دیا۔ یہ بھی انتہائی بلیغ اسلوب ہے۔

سورہ آل عمران میں اہل کتاب سے مناظرہ اس آیت سے شروع کیا گیا۔ ان الـــدیـــن

عنداللّٰہ الاسلام. (۱۹) مقصد یہ تھا کہ اختلاف کی اصل بناء کی تصویر کشی ہو جائے اور پھر اس دعویٰ کے اردگرد قیل وقال ہوتی رہی۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

فصل دوم:

سورتوں کو اللہ تعالیٰ نے آیات میں تقسیم کیا ہے۔ جس طرح شعراء اپنے قصائد کو اشعار میں تقسیم کرتے ہیں، آیات و اشعار دونوں ترنم سے پڑھے جانے والے کلام ہیں جس کا مقصد سامع اور متکلم دونوں کے لئے لذت اندوزی ہے۔ ان میں جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ اشعار میں اوزان اور قافیے ہوتے ہیں جن کو خلیل بن احمد نے مدون کیا اور ان سے شعراء نے یہ فن حاصل کیا۔ جب کہ آیات کا مدار اجمالی وزن اور اجمالی قافیہ پر ہوتا ہے جو فطری کلام سے بہت مشابہ ہے۔ اہل عروض کے افاعیل اور مفاعیل کے معین اوزان اور قافیے جو ایک مصنوعی چیز ہے، آیات اس سے بے نیاز ہیں۔

آیات اور اشعار کے درمیان مشترک امور کی تنقیح یہ ہے کہ ان سب کو ہم نشید کہتے ہیں اور اس کے بعد ہم نے ان امور کا ذکر کیا ہے جن کا التزام آیات میں کیا گیا ہے۔ یہ فصل کی مانند ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی تفصیل ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ موزوں قصیدہ، مقفع عبارتوں اور دلچسپ نظموں کو سننا ذوق سلیم رکھنے والی طبیعتوں کو پسند ہے اور اس میں ایک مٹھاس (حلاوت) حاصل ہوتی ہے۔ اس لذت اور لطف کے ادراک کا اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ کلام کے بعض اجزاء کی بعض کے ساتھ ترکیب ایسی ہے کہ اس سے مخاطب کو لذت حاصل ہوتی ہے اور اس طرح کی چیزوں کا انتظار پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر جب دوسرا شعر اسی تناسب اور توافق کے ساتھ سننے کو ملتا ہے تو گویا جس کا انتظار تھا وہ بات حاصل ہوگئی اور لذت دوبالا ہوگئی۔ چونکہ دونوں اشعار کا قافیہ ایک ہوتا ہے اس لئے یہ لذت کئی گنا بڑھ جاتی ہے۔ اشعار سے لذت حاصل کرنا ایک فطری چیز ہے۔ معتدل علاقوں کے تمام سلیم الفطرت لوگ اس فطرت میں متفق ہیں۔

اشعار میں توافق اور قافیہ کی شرائط وغیرہ میں مختلف قوموں کے رویے مختلف ہیں۔ عرب کا دستور وہ ہے جس کی وضاحت خلیل نحوی نے کی ہے اور ہندوؤں کا دوسرا طریقہ ہے جو ان کے

ذوق ومزاج کے موافق ہے۔ اس طرح مختلف زمانوں میں لوگوں نے خاص طریقے اختیار کئے اور اپنی الگ راہ منتخب کی۔ جب ان مختلف مذاہب میں امر جامع یا قدر مشترک تلاش کریں تو کلام کے اجزاء میں ایک تخمینی مناسبت کے سوا کچھ اور نہ ملے گی۔ عرب مفاعلن اور مفتعلن کو مستفعلن کی جگہ استعمال کرتے ہیں (کیونکہ مستفعلن کی سین جب خبن کی وجہ سے گر جاتی ہے تو وہ مفاعلن کے وزن پر ہو جاتا ہے اور جب مستفعلن کی فاء طی کی وجہ سے گر جاتی ہے تو وہ مفتعلن کے وزن پر ہو جاتا ہے) اور فاعلاتن کی جگہ فعلاتن کو قاعدہ کے مطابق سمجھتے ہیں (کیونکہ فاعلاتن کا الف جب خبن کی وجہ سے گر جاتا ہے تو فعلاتن ہو جاتا ہے) عرب ایک شعر کی ضرب کی دوسرے شعر کی ضرب کے ساتھ موافقت اور ایک شعر کے عروض کی دوسرے شعر کے عروض کے ساتھ مناسبت کو بہت اہمیت دیتے ہیں اور فارسی شعراء کے خلاف حشو میں زحافات کثیرہ (بڑی تبدیلیوں) کو جائز سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اہل فارس زحافات کثیرہ کو ناپسند کرتے ہیں۔

اس طرح عربوں کے یہاں ایک شعر کا قافیہ قبورا اور دوسرے کا منیرا ہونا اچھا ہے۔ لیکن عجم کے شعراء اس کو پسند نہیں کرتے۔ اسی طرح شعراء عرب سمجھتے ہیں کہ حاصل، داخل اور نازل ایک ہی قسم میں سے ہیں (یعنی تینوں لفظ ہم قافیہ ہیں) شعراء عجم کے برخلاف (یعنی وہ ان کو ہم قافیہ نہیں سمجھتے) اسی طرح اشعار میں ایسے الفاظ کا استعمال کرنا کہ ایک لفظ کا آدھا حصہ ایک مصرع میں شامل ہو اور آدھا دوسرے مصرع میں یہ بات عربوں کے یہاں درست ہے لیکن اہل عجم اس کو درست نہیں سمجھتے۔ خلاصہ یہ ہے کہ موافقت تخمینی ہوتی ہے موافقت حقیقی نہیں۔

ہندوؤں نے اپنے اشعار کے اوزان کی بنیاد حرفوں کی تعداد پر رکھی اور ان کے یہاں حرکات وسکنات کا لحاظ اوزان میں نہیں کیا جاتا۔ اس کے باوجود اس سے لذت حاصل ہوتی ہے۔ ہم نے بہت سے دیہاتیوں کے گانے سنے ہیں جن کو اپنی تقریبات میں التذاذ کے لئے گاتے ہیں۔ ان کے کلام کے اجزاء میں تخمینی موافقت ہوتی ہے یا ردیف ہوتی ہے جو کبھی ایک کلمہ اور کبھی زیادہ کلمات سے مرکب ہوتی ہے۔ وہ اس کلام کو قصیدوں کی طرح گاتے ہیں اور اس سے لطف لیتے ہیں۔

غرض ہر قوم کا شعر وشاعری سے متعلق ایک منہاج ہے۔ لوگ دلکش آوازوں اور دلفریب

نغمات سے لذت حاصل کرنے میں متفق ہیں۔ لیکن گانے کے طریقوں اوران کے قواعد میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ یونانیوں نے کچھ اوزان مقرر کئے جن کو وہ مقامات کہتے ہیں۔ ان مقامات سے آوازیں اور شعبے نکال کر انہوں نے ایک نہایت مبسوط اور مفصل فن اپنے لئے منضبط کیا۔ اہل ہند نے چھ راگ وضع کئے اور ان میں سے کچھ راگنیاں نکالیں۔ ہم نے بہت سے دیہاتیوں کو دیکھا ہے جو ان اصطلاحات سے تو واقف نہیں ہیں لیکن انہوں نے اپنے سلیقہ اور ذوق کے موافق ایک خاص ترکیب اور انداز ایجاد کر کے کلیات و جزئیات کی مدد کے بغیر کچھ اوزان مقرر کر لئے ہیں اور ان سے ہی انہوں نے اپنی محفلوں کی رونق بنا رکھی ہے۔

جب ہم ان اختلافات پر غور کرتے ہیں تو امر مشترک سوائے موافقت تخمینی اور کچھ نہیں ملتا۔ عقل صرف اس اجمالی چیز سے واسطہ رکھتی ہے اس کو ترادف یا قوافی سے کوئی دلچسپی نہیں۔ ذوق سلیم صرف اس حلاوت اور کلام کی شیرینی کو پسند کرتا ہے۔ اس کو بحر طویل یا بحر مدید سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔

قرآن میں اس حسن اجمالی کی رعایت:

اللہ تعالیٰ نے جب انسانوں سے کلام کرنا چاہا تو اس حسن اجمالی کی رعایت تو رکھی، ان اصطلاحی قواعد کو پیش نظر نہیں رکھا جن کو ایک قوم پسند کرتی ہے اور دوسری قوم ناپسند کرتی ہے۔ جب مالک الملک نے آدمیوں کی روش پر کلام کرنا چاہا تو اس نے صرف اس بنیادی اصول کو منضبط کیا۔ زمانہ اور ذوق کے ذریعہ تبدیل ہونے والے قواعد کی رعایت نہیں برتی۔ قوانین مصطلحہ کی پابندی جہل اور عاجزی کی علامت ہے اور حسن اجمالی کی ایسی پابندی کہ وہ بغیر قواعد مصطلحہ کی رعایت کے، کلام کی ہر حالت اور بیان کے ہر نشیب وفراز میں جلوہ گر ہو ایک غیر معمولی معجزہ ہے۔

اللہ تعالیٰ کے اس اسلوب کو اختیار کرنے سے میں نے ایک اصول وضع کیا ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اکثر سورتوں میں آواز کی کشش کی رعایت کی ہے۔ بحر طویل یا بحر مدید کی نہیں۔ اس طرح فاصلوں میں سانس کے حرف مد پر ختم ہونے یا جس پر مد ہو اس کا اعتبار کیا ہے، فن قوافی کے قواعد کا نہیں۔ یہ بات بھی ذرا تفصیل طلب ہے۔ اس کی تفصیل کے لئے ذیل کی گفتگو کو توجہ

سے دیکھنا چاہئے۔

نرخرے میں سانس کی آمد و رفت انسان کی جبلت ہے۔ سانس کو لمبا کرنا یا چھوٹا کرنا ایک حد تک انسان کے اختیار میں ہے۔ اگر اس کو اس کے فطری حال پر چھوڑ دیا جائے تو اس کا ایک خاص طول ہوگا۔ سانس کے پہلی مرتبہ لینے میں ایک فرحت محسوس ہوگی۔ پھر یہ فرحت آہستہ آہستہ ختم ہونی شروع ہوگی اور آخر میں بالکل ختم ہو جائے گی اور پھر ایک نیا سانس لینے کی ضرورت پیش آئے گی۔

سانس کا یہ امتداد ایک مبہم حد سے محدود اور ایک مقدار منتشر سے اس طرح معین ہے کہ دو تین کلموں بلکہ تین چوتھائی کلام کی کمی اس کو اس مقدار سے باہر نہیں کرتی۔ اسی طرح دو تین کلموں یا تین چوتھائی کلام کی زیادتی اس کو اس حد سے باہر نہیں نکالتی۔ اس میں اوتاد اور اسباب کی تعداد کے مختلف ہونے کی بھی گنجائش رہتی ہے اور کلام کے بعض اجزاء کے بعض پر مقدم ہونے کی بھی گنجائش ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سانس کے اسی امتداد کو وزن قرار دیا اور اس کی تین قسمیں کیں۔ طویل، متوسط اور قصیر۔

طویل جیسے سورہ نساء۔

متوسط جیسے اعراف و انعام۔

قصیر جیسے شعراء اور دخان۔

سانس کا اختتام حرف مدہ پر یا اس حرف پر جس کا اعتماد حرف مدہ پر کیا گیا، یہ گویا قرآن مجید کا ایک وسیع قافیہ ہے جس کا طبیعت ادراک کرتی ہے اور اس کی تکرار سے لذت حاصل ہوتی ہے۔ اگر چہ وہ حرف مدہ کہیں الف، کہیں واؤ اور کہیں ی ہوتا ہیا ور کہیں جیم ہوتا ہے کہیں ق۔ اس قاعدہ کی رو سے یعلمون اور مومنون اور مستقیم باہم موافق ہیں اور خروج، مریج، تحید، تبار، فواق اور عجاب سب اس قاعدہ کے موافق ہیں۔ الف کا آخر کلام میں آنا بھی ایک قافیہ ہے جس کے ذریعہ پوری حلاوت اور لذت ملتی ہے چاہے حرف اولیٰ مختلف ہو۔ دیکھو اللہ تعالیٰ ایک جگہ کریما اور دوسری حدیثا اور تیسرے مقام پر بصیرا فرماتے ہیں اگر حرف اولیٰ کی موافقت کا التزام اس موقع پر کیا جائے تو گویا خود کو ایک غیر لازم شئی کا پابند بنانا ہے جیسا کہ سورہ مریم اور سورہ فرقان کی ابتدا

میں ہے۔ اس طرح آیتوں کی ایک حرف پر موافقت مثل میم سورہ قتال (محمد) میں اور نون سورہ رحمٰن میں ایک حلاوت بخشتا ہے۔ اس طرح کلام کے درمیان ایک مخصوص جملہ کی تکرار بھی لذت پیدا کرتی ہے۔ جیسا کہ سورہ شعراء، سورہ قمر اور سورہ رحمٰن اور سورہ مرسلات میں ہے۔

کبھی کبھی سننے والے کے ذہن میں نشاط پیدا کرنے اور کلام کی لطافت کی جانب اشارہ کرنے کے لئے سورتوں کے آخری فواصل اول سے مختلف کہے جاتے ہیں، جیسے اڈّا، ہدّا سورہ مریم کی آیتوں کے آخر میں، اور سلاما، کراما سورہ فرقان میں، اور طین، ساجدین اور منظرین سورہ ص میں۔ حالانکہ ان تمام سورتوں کے شروع میں دوسری طرح کے فواصل ہیں۔ کمالا یخفی۔

اکثر سورتوں میں اس وزن اور قافیہ کے مناسب اگر کوئی لفظ قافیہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اس کو قافیہ بنا دیا جاتا ہے ورنہ کسی ایسے جملے سے اس کا اتصال کر دیا جاتا ہے جس میں الاء اللہ کا ذکر ہو یا مخاطب کے لئے تنبیہ ہو۔ جیسے فرماتے ہیں وھو الحکیم الخبیر. وکان اللّٰہ علیما حکیما. وکان اللّٰہ بما تعملون خبیرا لعلکم تتقون. ان فی ذلک لایات لاولیٰ الالباب، ان فی ذلک لایات لقوم یتفکرون.

ایسے مقامات میں کہیں کہیں کسی قدر اطناب سے کام لیا گیا ہے۔ جیسے واسئل به خبیرا. اور کسی جگہ تقدیم و تاخیر کی بھی رعایت کی گئی ہے اور کبھی قلب اور زیادتی بھی جیسے الیاسین، طور سینین، بجائے الیاس اور طور سینا کے۔

یہاں پر یہ جاننا ضروری ہے کہ کلام کی روانی اور سہولت جو ضرب المثل ہونے یا آیات کے بار بار آنے سے حاصل ہوئی ہے وہ طویل کلام کو مختصر کلام کے ہموزن بنا دیتی ہے۔ کبھی کبھی پہلے فقروں کو بعد کے فقروں سے کم لایا جاتا ہے تاکہ اس کی وجہ سے کلام میں شیرینی اور حلاوت پیدا ہو جائے۔ جیسے خذوہ فغلوہ ثم الجحیم صلوہ ثم فی سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلکوہ. (الحاقۃ: ۳۰-۳۲) اس کو پکڑو پھر طوق ڈالو، پھر آگ کے ڈھیر میں اس کو ڈالو، پھر ایک زنجیر میں جس کی لمبائی ستر گز ہے اس کو جکڑ ڈالو۔ ایسے کلام میں گویا متکلم کا دلی مدعا یہ ہوتا ہے کہ پہلے اور دوسرے فقرے کا مجموعہ مل کر تیسرے فقرے کے برابر ہے۔ ایسے ہی کبھی آیت کے تین رکن ہوتے ہیں۔ جیسے یوم تبیض وجوہ و تسود وجوہ فاما الذین اسودت

وجوھھم ۔الاية واما الذين ابيضت وجوہھم الاية (آل عمران:۱۰۶-۱۰۷) جس دن سفید ہوں گے بعض منہ اور سیاہ ہوں گے بعض منہ، سو وہ لوگ کہ سیاہ ہوئے منہ ان کے الخ) ایسی صورت میں پہلے رکن کو دوسرے رکن کے ساتھ جمع کر کے ایک طویل آیت میں شمار کرتے ہیں اور کبھی ایک آیت میں دو فاصلے لاتے ہیں۔ چنانچہ اشعار میں بھی کبھی ایسا ہوتا ہے:

کالزھر فی ترف والبدر فی شرف　　　والبحر فی کرم والدھر فی ھمم

(آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی لطافت و نفاست میں پھول کی طرح ہیں۔ اپنی عظمت میں چاند کی، سخاوت میں سمندر کی طرح اور عزم و ہمت میں زمانہ کی طرح ہیں)

کبھی ایک آیت کو دوسری آیتوں سے زیادہ لمبی لاتے ہیں اور اس میں نکتہ یہ ہے کہ جس وقت اس حسن کلام کا جو وزن اور قافیہ سے پیدا ہوا ہے اس حسن کلام سے موازنہ کریں جو ادا کی بے ساختگی اور سادگی اور اس کی طبعی ترکیب اور عدم تغییر سے حاصل ہوا ہے۔ تو فطرت سلیمہ حسن معنوی کو ترجیح دے گی۔ ایسے مقامات پر یہ لینا چاہئے کہ ایک قسم کے حسن کے انتظار کو ترک کر کے دوسری قسم کے حسن کے انتظار کا حق پورا کیا گیا ہے۔

ہم نے اس بحث کے آغاز میں یہ بات کہ اکثر سورتوں میں اللہ تعالیٰ نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے، اس لئے کہی تھی کہ بعض سورتوں میں قوافی کی یہ رعایت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلام اللہ کا ایک حصہ مقرروں کے خطبوں اور حکیموں کے خطوط کی طرح ہے۔ شاید آپ نے عورتوں کا قصہ جس کی روایت حضرت عائشہؓ کی ہے ضرور سنا ہوگا اور اس کے قوافی بھی معلوم ہوں گے۔

بعض سورتوں میں عرب کے خطوط و مراسلات کی طرح کسی امر کی رعایت نہیں رکھی گئی ہے بلکہ جس طرح لوگ عام گفتگو میں کرتے ہیں وہی انداز ہے۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ ہر ایک کلام ایسی چیز پر ختم کیا گیا ہے جو ختم کرنے کے قابل تھا۔ اس جگہ یہ نکتہ بھی ہے کہ عربی زبان میں وقف کا طریقہ یہ ہے کہ جہاں سانس ختم ہو جائے اور کلام میں نشاط باقی نہ رہے وہاں وقف کر لیتے ہیں۔ وقف کے لئے کلام کا حرف مدہ پر ختم ہونا پسندیدہ سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے جس سے آیات کی موجودہ صورت بنی ہے یہ وہ رموز ہیں جو اس فقیر کو القاء ہوئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

فصل سوم:

علوم خمسہ کو بار بار دہرانے کے بیان میں۔

اگر کوئی پوچھے کہ علوم پنج گانہ کے مطالب کو قرآن شریف میں بار بار کیوں ذکر کیا گیا ہے۔ایک ہی جگہ پر اکتفا کیوں نہ کیا گیا۔اس کا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ ہم مخاطب کو جو بات سمجھانا چاہتے ہیں اس کی دو شکلیں ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ ہم سامع کو ایک نامعلوم چیز کی خبر دینا چاہتے ہوں وہ پہلے سے اس سے واقف نہیں تھا اور اس کی عقل اس کا ادراک نہیں کرتی تھی۔ جب مخاطب نے یہ بات سنی تو اس کے ذریعہ وہ اس نامعلوم بات سے واقف ہوا۔

دوسرا یہ کہ ہمارا مقصد سننے والے کے ذہن و دماغ میں اس صورت کا ہمہ وقت متحضر رکھنا ہو، تا کہ مخاطب اس سے پوری لذت حاصل کرے اور قلب و ذہن کی قوتیں اس علم میں فنا ہو جائیں اور اس علم کا رنگ تمام قوتوں پر چھا جائے۔ یہاں تک کہ تمام قوتیں اس علم سے رنگین ہو جائیں۔ جیسے کوئی دلچسپ شعر ہوتا ہے تو حالانکہ ہم اسے جانتے ہیں پھر بھی اس کے بار بار دہرانے میں لذت محسوس کرتے ہیں۔

قرآن شریف میں علوم پنج گانہ کی تعلیم میں دونوں مرتبوں کا لحاظ کیا گیا ہے۔ناواقفوں کی تعلیم اور جاننے والوں کو ان علوم کی تکرار سے رنگنا مقصود ہے۔ البتہ احکام کے اکثر مباحث میں تکرار نہیں ہے۔ چونکہ وہاں دوسری قسم کا فائدہ مطلوب نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت میں قرآن پاک کی بار بات تلاوت کا حکم دیا گیا ہے اور صرف سمجھ لینے پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے۔لیکن یہ فرق ملحوظ رکھا گیا ہے کہ مسائل کی تکرار نئی عبارت اور نئے اسلوب میں ہو تا کہ دل میں زیادہ اثر کرے اور نفس کو زیادہ لذت آمیز محسوس ہو۔اگر ایک ہی لفظ سے تکرار کی جاتی تو یہ تکرار وظیفہ کی طرح ہو جاتی۔لیکن تعبیرات کے اختلاف اور اسلوب کی تبدیلی کی صورت میں ذہن کو غور وخوض کا شوق پیدا ہوتا ہے اور مخاطب کے ذہن میں وہ مضمون پوری طرح بیٹھ جاتا ہے۔

اگر کوئی سوال کرے کہ ان علوم پنجگانہ کو قرآن کریم میں منتشر طور پر کیوں بیان کیا گیا ہے اور کوئی خاص ترتیب کیوں ملحوظ نہیں رکھی گئی۔ مثال کے طور پر ایسا کیوں نہ کیا گیا کہ پہلے آلاء

اللّٰہ کو ذکر کر کے اس کا بیان پورا فرماتے، پھر ایام اللہ کی پوری بحث ذکر کرتے، اور اس کے بعد علم مخاصمہ کی تفصیل ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر چہ خدا تعالیٰ کی قدرت تمام ممکنات کو شامل ہے، لیکن اس قسم کے امور کا دارومدار حکمت اور مصلحت پر ہے اور وہ حکمت اور مصلحت یہ ہے کہ قرآن مجید میں عربوں کی زبان و اسلوب کی موافقت کی گئی ہے جو قرآن کے پہلے مخاطب تھے۔ قرآن میں ہے أاعجمی و عربی. (فصلت:۴۴)

اہل عرب کے پاس قرآن مجید کے نازل ہونے تک کوئی کتاب نہیں تھی۔ نہ آسمانی اور نہ انسانی۔ فصول اور ابواب پر کتابوں کی تصنیف کے طریقہ سے عرب ناواقف تھے۔ اگر اس کے بارے میں یقین نہ ہو تو مخضرمی عہد کے قصائد کو بغور دیکھ لو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مراسلات اور حضرت عمرؓ کے مکتوبات کا مطالعہ کر لو۔ ان سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جائے گی۔ اگر قرآن مجید کی زبان ان کے اسلوب کے خلاف ہوتی تو وہ حیران ہوتے۔ ایسا کلام جس کے وہ عادی نہیں تھے اس کے سننے سے ان کی عقلیں نامانوس ہوتیں۔ اس کے علاوہ ایک خاص بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مقصد صرف معلومات فراہم کرنا نہیں ہے بلکہ یہ بھی ہے کہ علم استحضار اور پختگی کے ساتھ ہو، اور یہ مقصد غیر مرتب کلام سے زیادہ حاصل ہوتا ہے۔

اگر کوئی سوال کرے کہ شعراء کے یہاں جو وزن اور قافیہ معتبر ہے اور وہ زیادہ پر لذت بھی ہوتا ہے، قرآن میں آخر وہی طریقہ کیوں نہ اختیار کیا گیا۔ جواب یہ ہے کہ ہر قوم اور ہر ذہن و مذاق کے لئے لذت کے معیار مختلف ہوتے ہیں (اس لئے کبھی ایک قوم کا طریقہ دوسری کے لئے پسندیدہ نہیں ہوتا) اور اگر یہ مان بھی لیں کہ ردیف و قافیہ میں لذت زیادہ ہوتی ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے منفرد ردیف و قافیہ کا کلام آپؐ کی نبوت کا کھلا ہوا نشان ہے۔ کیونکہ اگر قرآن مجید شعراء کے وزن اور قافیہ میں نازل ہوتا تو کفار یہ اعترض کرتے کہ یہ تو ایسے ہی اشعار ہیں جیسے اشعار عرب میں مشہور و معروف ہیں۔ عرب اس کو کسی شمار و قطار میں نہ رکھتے۔ آج بھی نظم و نثر کے ماہرین جب اپنے آپ کو اپنے معاصرین سے ممتاز کرنا چاہتے ہیں تو کسی نئی صنعت کو ایجاد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کون ہے جو ایسی غزل کہہ سکے یا ایسی تحریر لکھ سکے۔ اگر وہ پرانے طریقے کے مطابق ہی لکھتا رہے تو اس کی انفرادیت

صرف ماہرین پر واضح ہوتی۔

اگر پوچھا جائے کہ قرآن مجید کا اعجاز کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن مجید کا اعجاز کئی اعتبار سے ہے۔ ان میں سے کچھ کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔ پہلا قرآن کا بدیع اور منفرد اسلوب ہے۔ عربوں کے یہاں فصاحت و بلاغت کے چند میدان تھے جن میں وہ بلاغت کے گھوڑے دوڑاتے اور ہم عصروں سے بازی لے جانے کی کوشش کرتے تھے۔ وہ میدان تھے قصائد، خطبے، رسائل اور محاورات۔ عرب ان چار میدان کلام کے علاوہ اور کچھ نہ جانتے تھے اور نہ ہی کسی پانچویں اسلوب کے اختراع پر قادر تھے۔ اس لئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود امی ہونے کے ان کے اسالیب کے برخلاف ایک نئے اسلوب میں کلام کیا تو یہ گویا ایک معجزہ تھا اعجاز قرآن کا۔ دوسرا گذشتہ تاریخ اور پچھلی امتوں کے احکام کی اس طرح تفصیل بیان کرنا کہ ان احکام کی تصدیق بھی ہو (یہ بھی معجزہ تھا)۔ تیسرا، پیشین گوئیاں۔ ان میں سے جو واقعہ بھی ظاہر ہوگا، قرآن کا اعجاز تازہ ہوتا جائے گا۔ چوتھے بلاغت کا وہ مرتبہ جو کہ انسانی طاقت سے بالا تر ہے۔ ہم لوگ چونکہ عرب اول کے بعد پیدا ہوئے ہیں اس لئے بلاغت کے اس مرتبے کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے۔ لیکن اتنا جانتے ہیں کہ شیریں ترکیب اور خوبصورت بندشوں کا استعمال جس لطافت، سادگی اور بے تکلفی کے ساتھ قرآن مجید میں ہے، ایسا متقدمین اور متاخرین کے قصائد میں سے کسی میں نہیں ہے۔ ویسے یہ ایک وجدانی بات ہے جسے ماہر شعرا ہی جان سکتے ہیں۔ عوام کا اس میں دخل نہیں ہے۔

ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ تذکیر و مخاصمہ کے سلسلے میں جہاں کہیں معانی کو سورت کے اسلوب کے موافق دوسرا لباس پہناتے ہیں اس میں ایک عجیب کیفیت و ندرت پیدا ہوتی ہے کہ ہماری عقلوں کی رسائی اس کے دامن تک نہیں ہوسکتی۔ اگر ہمارے اس بیان کو نہ سمجھا ہو تو اس کو چاہئے کہ انبیاء کے قصے جو کہ سورہ اعراف، ہود اور شعرا میں بیان ہوئے ہیں، ان میں غور کرے اور پھر انہی قصوں کو سورہ صافات اور اس کے بعد الذاریات میں دیکھے تا کہ ان کے درمیان اسلوب کا فرق واضح ہو جائے۔ اس طرح گناہ گاروں کے عذاب اور فرمانبرداروں کے ثواب میں ہر موقع پر ایک خاص رنگ دیا جاتا ہے اور دو جہنمیوں کے جھگڑوں کا بیان ہر جگہ ایک منفرد

اسلوب میں بیان کیا جاتا ہے۔اس کی تفصیلات بہت ہیں۔

اس طرح ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ مقتضاءحال کی رعایت جس کی تفصیل علم معانی میں بیان کی جاتی ہے، اور استعاروں اور کنایوں کی تفصیل جس کی تفصیلات علم بیان میں ہوتی ہیں اور اس کے ساتھ قرآن کے مخاطبین جو امی تھے اور ان علوم سے ناواقف تھے، ان کی رعایت جتنی عمدگی کے ساتھ قرآن کریم میں کی گئی ہے اس کا اس سے بہتر تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں اس کی رعایت پوری طرح ملحوظ رکھی گئی ہے کہ عام بول چال جس کو ہر آدمی سمجھتا ہے، اس میں ایسا عمدہ نکتہ رکھ دیا جائے کہ اس کو عوام بھی سمجھ لیں اور وہ خواص کو بھی پسند ہو۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے دو متضاد چیزوں کو جمع کر دیا جائے:

زپائے تا بسرش ہر کجا کہ می نگرم
کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجا است

(اس کے پیر سے اس کے سر تک جہاں جہاں بھی میں دیکھتا ہوں، نظارہ دل کا دامن کھینچ لیتا ہے کہ (دیکھنے) کی جگہ یہ ہے)

وجوہ اعجاز میں سے ایک وہ بھی ہے جس کو اسرار شریعت کے ماہرین کے علاوہ کوئی نہیں سمجھ سکتا کہ یہ علوم پنج گانہ خود اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ قرآن مجید انسانوں کی ہدایت کے لئے اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ ہے۔ جیسے علم طب کا جاننے والا جب انسانوں کا مطالعہ کرتا ہے اور اس میں امراض کے اسباب اور علامتوں، دواؤں اور ان کے خواص کے بیان پر غور کرتا ہے تو اس کو اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ اس کتاب کا لکھنے والا ایک ماہر طبیب ہے۔اس طرح جب علم شریعت کا ماہر قرآن کریم میں غور کرتا ہے کہ انسانی نفس کی اصلاح کے لئے کیا چیز مناسب و موزوں ہے۔اس کے بعد علوم پنج گانہ کے بارے میں غور کرتا ہے تو وہ جان لیتا ہے کہ یہ علوم اپنے معانی کے لحاظ سے قرآن مجید میں اس اعلیٰ مرتبہ پر بیان کئے گئے کہ ان پر اضافہ ممکن نہیں:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وے رو متاب

(سورج کی دلیل تو سورج خود ہے۔اگر تم کو دلیل چاہئے تو سورج سے رخ مت موڑو)

باب چہارم:
تفسیر کے مناہج اور صحابہ وتابعین کی تفاسیر میں واقع اختلاف کو حل کرنے کے بیان میں

جاننا چاہئے کہ مفسرین کے مختلف گروہ ہیں۔ بعض مفسرین تفسیر بالماثور کرتے ہیں۔ وہ ہر آیت کی تفسیر کے لئے روایت لاتے ہیں، روایت چاہے مرفوع ہو یا موقوف یا قول صحابی ہو یا اسرائیلیات میں سے کوئی روایت کیوں نہ ہو۔ یہ محدثین کا طریقہ ہے۔ دوسرا گروہ اسماء وصفات سے متعلق آیات کی تاویل کرتا ہے اور جو آیات بظاہر حق سبحانہ وتعالیٰ کی تنزیہہ کے خلاف محسوس ہوتی ہیں ان کو آیت کے ظاہری معنی میں نہیں لیتے اور بعض آیات پر اعتراض کرنے والوں کا جواب بھی دیتے ہیں۔ یہ متکلمین کا گروہ ہے۔ مفسرین کے ایک گروہ کی توجہ احکام کے استنباط اور بعض اجتہادی مسائل کے دوسرے اجتہادی مسائل پر ترجیح پر زیادہ ہوتی ہے۔ یہ فقہاء اور اہل اصول کی روش ہے۔ ایک جماعت نے قرآن کے لغوی اور نحوی نکات کے بیان پر توجہ مرکوز کی ہے اور قرآن مجید کے ہر محاورے کے لئے لغت عرب سے بکثرت شواہد لاتے ہیں۔ یہ طریقہ نحویوں اور اہل لغت کا ہے۔ کچھ لوگ معانی و بیان کے نکات کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں اور اس سلسلے میں دادِ سخن دیتے ہیں۔ یہ طریقہ ادیبوں کا ہے اور بعض لوگ قرآن مجید کی ان قرأتوں کو جو ائمہ سے مسلسل منقول چلی آ رہی ہیں بڑی تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ یہ قرا حضرات کا طریقہ ہے اور کچھ لوگ ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے علم سلوک وحقائق کے نکات بیان کرتے ہیں۔ یہ طریقہ صوفیہ کا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تفسیر کا میدان بہت وسیع ہے اور اس میدان کے ہر رہ نوردِ شوق کا مقصد قرآن کے معانی کے سمجھنے کا ہے۔ ہر ایک نے ایک خاص فن میں غور وخوض کیا اور اپنی قوت فصاحت اور سخن فہمی کے مطابق قرآن کے معانی کو بیان کیا ہے اور تفسیر کرتے ہوئے اپنے نقطۂ نظر اور راویوں کو منظور نظر رکھا ہے۔ اس وجہ سے فن تفسیر میں بے پایاں وسعت حاصل ہو گئی ہے۔ اسی لئے اس فن میں بہت سی کتابیں لکھی گئیں جن کا شمار ممکن نہیں۔

مفسرین کے ایک گروہ نے ان تمام علوم کو یکجا کرنا چاہا اور کبھی عربی میں اور کبھی فارسی

میں کتابیں لکھیں ان کے طول یا اختصار میں بھی یہی فرق ہے۔جس نے علم کے دامن کو اور بھی وسیع کر دیا ہے۔ اس فقیر کو الحمدللہ ان تمام فنون میں ایک خاص مناسبت حاصل ہے اور علم تفسیر کے اکثر اصول اور اس کے فروغ کی ایک معقول مقدار معلوم ہے اور اس کے ہر مذہب میں اجتہاد کا ایسا درجہ حاصل ہو گیا ہے جو اجتہاد فی المذہب کے قریب ہے۔ ان کے علاوہ بھی تفسیر کے دو تین اصول فیضان الٰہی کی بدولت اس کو القاء ہوئے ہیں۔ اگر سچ پوچھئے تو میں قرآن مجید کا بلاواسطہ شاگرد ہوں جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پرفتوح سے استفادہ کرنے میں اویس قرنی کی مانند ہوں اور کعبہ شریف سے بھی بے واسطہ اور صلوٰۃ عظیم سے بھی بے واسطہ مستفید ہونے والا ہوں:

ولوان لی فی کل منبت شعرۃ لسانا لما استوفیت واجب حمدہ

(اگر میرے ہر بال کی جگہ ایک زبان ہوتی تب بھی میں اس کی حمد کا پورا حق ادا نہیں کر سکتا تھا)

اس کتاب میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہر فن میں سے چند باتیں لکھی جائیں۔

فصل: اصحاب حدیث کی کتب میں مروی تفسیری روایات کے بیان میں

تفسیر کی کتابوں میں جو آثار مروی ہیں ان میں سے ایک سبب نزول ہے۔ اسباب نزول کی دو قسمیں۔ ایک قسم یہ کہ کوئی ایسا حادثہ ہوا جس میں مومنوں کے ایمان اور منافقوں کے نفاق کی جانچ ہو گئی۔ جیسا کہ احد اور احزاب میں ہوا اور اللہ تعالیٰ نے مومنوں کی مدح اور منافقوں کی مذمت نازل فرمائی تاکہ ان دونوں گروہوں میں امتیاز ہو جائے آیت میں واقعہ بیان کرتے ہوئے بکثرت تعریفات مذکور ہوئی ہیں۔ مفسر کے لئے ضروری ہے کہ اصل واقعہ کی مختصر تاریخ بیان کر دے تاکہ قاری آیت کے سیاق سے واقف ہو جائے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ آیت کا معنی و مفہوم مکمل ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے اس واقعہ کے ذکر کی ضرورت نہیں ہے جو اس کا سبب نزول بنا، آیت کا حکم عام ہے۔ کسی خاص واقعہ سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ قدیم مفسرین ان آیات کے مناسب آثار کا احاطہ کرنے کے لئے یا آیت کا عموم

جس صورت پر صادق آتا ہو اس کو بیان کرنے کے لئے واقعہ کا ذکر تو کرتے ہیں لیکن اس طرح کے واقعہ کا ذکر کرنا مفسر کے لئے ضروری نہیں ہے۔ فقیر کی تحقیق یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ اور تابعین عظامؒ اکثر فرماتے ہیں کہ یہ آیت فلاں واقعہ میں نازل ہوئی۔ مگر ان کا مقصد اس واقعہ کو ذکر کرنا ہوتا ہے جس پر آیت صادق آتی ہے یا ایسے بعض واقعات کا بیان مقصود ہوتا ہے جن پر یہ آیت اپنے عموم کی وجہ سے صادق آتی ہو۔ چاہے وہ واقعہ اس آیت کے نزول کے پہلے پیش آیا ہو یا بعد میں۔ اسرائیلی روایات میں ہو یا جاہلی یا اسلامی روایات میں، چاہے یہ آیت کی تمام قیود پر منطبق ہو یا بعض پر۔ واللہ اعلم۔

تحقیق سے معلوم ہوا کہ شان نزول کے بیان میں اجتہاد کو بھی دخل ہے اور متعدد قصوں کی گنجائش ہے۔ جو شخص اس نکتہ کو یاد رکھے گا وہ اسباب نزول کے اختلاف کو آسانی سے حل کر لے گا۔

کسی آیت میں کسی واقعہ کی طرف اشارہ مذکور ہوا تو مفسرین اسرائیلی روایتوں اور سیر و تاریخ کی کتابوں سے اس قصے کی تفصیلات بیان کرتے اور اس کی تمام جزئیات کا ذکر کرتے ہیں۔ اس میں بھی کچھ تفصیل ہے۔ ایک تو یہ کہ آیت میں واقعہ کی طرف ایسا اشارہ ہو کہ عربی زبان جاننے والے کو وہاں ٹھہر کر اس واقعہ کی تفصیلات جاننے کی ضرورت ہو تو اس طرح کے قصہ کی تفصیل بیان کرنا مفسر کی ذمہ داری ہے۔ اور اگر واقعہ ایسا نہ ہو تو اس کی تفصیل بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ جیسے بنی اسرائیل کی گائے نر تھی یا مادہ، یا اصحاب کہف کا کتا چت کبرا تھا یا سرخ۔ یہ امور بے فائدہ تکلّفات ہیں۔ صحابہ کرامؓ ایسی بحثوں کو ناپسند کرتے تھے اور ان کو وقت کا ضیاع خیال کرتے تھے۔

یہاں بھی دو نکتے یاد رکھنے کے قابل ہیں۔ ایک یہ کہ اس طرح کے قصوں میں عقلی موشگافیوں کے بغیر ان کو پورا نقل کرنا چاہئے مگر متقدمین مفسرین کی ایک جماعت اس تعریف کو اپنے پیش نظر رکھتی اور اس کا کوئی مناسب مصداق فرض کر کے اس کو احتمال کے طور پر پیش کرتی ہے جس کی وجہ سے متاخرین کو اشتباہ ہو جاتا ہے۔ مزید برآں بیان کے اسلوب اس زمانے میں اتنے منقح اور نکھرے ہوئے نہیں تھے اس لئے بسا اوقات احتمالی تفسیر اور حتمی تفسیر میں شبہ ہو جاتا

ہے اور ایک کو دوسرے کی جگہ اختیار کر لیا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ تفسیر اجتہادی ہوتی ہے۔ اس میں عقلی موشگافیوں کی گنجائش ہے۔ اس کا میدان بہت وسیع ہے۔ اگر مفسر اس نکتہ کو یاد رکھے تو قدیم مفسرین کے درمیان مختلف فیہ مسائل میں فیصلہ کر سکتا ہے اور صحابہ کرام کے درمیان بہت سے اختلافات کے بارے میں یہ معلوم کر سکتا ہے کہ وہ محض آراء ہیں، ان کا مذہب نہیں، مجتہدین ان کو ایک دوسرے کے سامنے بیان کرتے ہیں۔

آیت وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین. (مائدہ:٦) اور مل لو اپنے سر کو اور پاؤں ٹخنوں تک، کی تفسیر میں حضرت ابن عباس کے قول کو یہ فقیر اسی پر محمول کرتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ "مجھے قرآن مجید میں مسح کے سوا کچھ نہیں ملتا لیکن لوگ اس سے دھونا ہی مراد لیتے ہیں"۔ فقیر کا خیال ہے کہ ابن عباس کی اس رائے کا مقصد مسح کی فرضیت نہیں ہے اور وہ اس آیت کی روشنی میں مسح (رجلین) کو رکن نہیں سمجھتے اور ابن عباس کا مذہب بھی پیروں کے دھونے کا ہے۔ لیکن انہوں نے ایک احتمال بیان کیا تاکہ یہ دیکھیں کہ ان کے عہد کے علماء اس کے بارے میں کیا رائے دیتے ہیں اور اس تعارض کو کیسے رفع کرتے ہیں اور کون سی راہ اختیار کرتے ہیں۔ بعض لوگ جو سلف کے اس رویے سے واقف نہیں تھے، انہوں نے اس کو ابن عباس کا مذہب سمجھ لیا حالانکہ ایسا بالکل نہیں ہے۔

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ بعض چیزیں بنی اسرائیل کی روایات ہیں جو ہمارے دین میں داخل ہوگئیں ہیں۔ اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ بنی اسرائیل کی نہ تصدیق کی جائے اور نہ تکذیب۔ اس قاعدہ کی روشنی میں دو باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اگر قرآن پاک میں کسی واقعہ کی طرف اشارہ ہو اور حدیث میں اس کی تفصیلات موجود ہوں تو اہل کتاب سے کسی چیز کے نقل کرنے کی ضرورت نہیں۔ جیسے ولقد فتنا سلیمان والقینا علی کرسیه۔جسدا ثم اناب (ص:۳۴)

حدیث شریف میں اس واقعہ کی تفصیلات موجود ہیں۔ یعنی انشاء اللہ نہ کہنا اور اس پر مواخذہ تو قصہ صخر مادر کا قصہ بیان کرنے کی ضرورت کیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ قاعدہ "ضروری بات ضرورت کے بقدر ہی ثابت مانی جاتی ہے" کو سامنے رکھتے ہوئے ضرورت کے بقدر ہی بات کرنی چاہیے تاکہ قرآنی شہادت سے اس کی

تصدیق ہو سکے۔ زیادہ تفصیلات بیان کرنے سے اپنی زبان کو روکا جائے۔ اس جگہ ایک نہایت لطیف نکتہ کو ملحوظ رکھنا چاہئے کہ قرآن مجید میں ایک قصہ ایک جگہ اجمال سے بیان ہوا ہے۔ پھر دوسرے مقام پر اس کی تفصیل بیان ہوئی ہے۔ مثلاً ایک جگہ ہے—

وقال انی اعلم مالا تعلمون. (البقرۃ:۳۰) ''فرمایا بے شک مجھ کو معلوم ہے جو تم نہیں جانتے''۔

اس کے بعد فرمایا—

انی اعلم غیب السموات والارض و اعلم ماتبدون وما کنتم تکتمون. (البقرۃ:۳۳) ''بے شک میں خوب جانتا ہوں چھپی ہوئی چیزیں آسمانوں کی اور زمین کی اور جانتا ہوں جو تم ظاہر کرتے ہو اور چھپاتے ہو''۔

یہ جملہ کسی قدر تفصیل کے ساتھ پہلا جملہ ہی ہے۔ اس لئے اس کو اس اجمال کی تفصیل سمجھنا چاہئے۔ سورہ مریم میں حضرت عیسیٰؑ کے ذکر میں اجمالاً ذکر کرتے ہوئے فرمایا—

آیۃ للناس و رحمۃ مناوکان امرا مقضیا. (مریم:۲۱) ''لوگوں کے لئے نشانی اور مہربانی اپنی طرف سے اور چاہے یہ کام مقرر ہو چکا''۔

آل عمران میں اس کی تفصیل اس طرح آئی ہے—

ورسولا الی بنی اسرائیل انی قدجئتکم بایۃ من ربکم. (آل عمران:۴۹) ''اور کرے گا اس کو پیغمبر بنی اسرائیل کی طرف بے شک میں آیا ہوں تمہارے پاس نشانیاں لے کر تمہارے رب کی طرف سے''۔

اس مقولہ میں تفصیلی بشارت ہے اور پہلے جملے میں اجمالی بشارت ہے۔ یہاں اس ضعیف بندے نے یہ استنباط کیا ہے کہ آیت کے معنی ہیں ورسولا الی بنی اسرائیل مخبراً بانی قدجئتکم بآیۃ من ربکم. (اور حضرت عیسیٰؑ کو بنی اسرائیل کی طرف رسول بنا کر بھیجیں گے، وہ یہ خبر دیں گے کہ میں تمہاری طرف ایک نشانی لے کر آیا ہوں)۔ یہ پوری آیت بشارت ہے کسی محذوف سے متعلق نہیں ہے۔ جیسا کہ امام سیوطی نے اس طرف اشارہ کیا ہے، حیث قال فلما بعثہ اللّٰہ قال انی رسول اللّٰہ الیکم بانی قدجئتکم. (جب اللہ تعالیٰ نے ان کو

مبعوث فرمایا تو کہا بے شک میں اللہ کا رسول ہوں تمہاری طرف اور میں لے کر آیا ہوں تمہاری طرف...الآیۃ)۔ واللہ اعلم۔

غریب القرآن کی تفسیر میں سلف کا اختلاف:

ان میں ایک شرح غریب القرآن بھی ہے۔ قرآن کریم کے غریب الفاظ کا مدار یا تو لغت پر ہے یا آیت کے سیاق وسباق کے سمجھنے پر اور جس جملہ میں وہ لفظ استعمال ہوا ہے اس لفظ کی اس جملہ کے اجزاء سے مناسبت کے پہچاننے پر۔ اس میں بھی عقل کا دخل ہے اور اختلاف کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ کلام عرب میں ایک لفظ بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ کلام عرب میں اس کے استعمالات کو سمجھنے میں اور اس کے استعمال کے سیاق وسباق میں اس کے معنی متعین کرنے میں عقلی اختلاف ہوا ہے۔ اس لئے اس سلسلہ میں صحابہ اور تابعین کے مختلف اقوال مروی ہیں۔ ہر ایک نے ایک الگ راہ اختیار کی ہے۔ انصاف پسند مفسر کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس لفظ کی تفسیر کرتے ہوئے اس میں دو مرتبہ غور کرے۔ اولاً کلام عرب میں اس کے استعمالات دیکھے تا کہ اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ عربی زبان میں اس لفظ کو کس کس طرح استعمال کیا جاتا ہے اور کون سا انداز زیادہ راجح اور زیادہ قوی ہے۔ ثانیاً لفظ کے استعمال کے سیاق و سباق میں اس پر غور کرے کہ کون سی جہت راجح ہے۔ فقیر نے اس میں (یعنی شرح غریب القرآن میں) ایسے استنباط کئے ہیں جن کی لطافت کا اعتراف سوائے بے انصاف اور سخت طبیعت کے ہر کوئی کرے گا۔ جیسے

۱۔ کتب علیکم القصاص فی القتلی. (البقرہ: ۱۷۸) ”فرض کیا گیا تم پر برابری کرنا مقتولوں میں۔

اس آیت میں قصاص کو مساوات کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ گویا تمام مقتولین برابر ہیں اور سب کا حکم ایک ہی ہے۔ یہ معنی لینے کی شکل میں الانثی بالانثی کے فہم میں نسخ ماننے کی ضرورت نہیں پڑے گی اور ایسی توجیہات کی طرف بھی نہ جانا پڑے گا جو معمولی غور و تدبر سے ہی ساقط ہو جاتی ہیں۔

۲۔ اس طرح آیت کریمہ یسئلونک عن الاھلۃ.(البقرہ:۱۸۹)''تجھ سے پوچھتے ہیں نئے چاند کے بارے میں'' کو میں نے اس پر محمول کیا ہے کہ یہ لوگ آپؐ سے مہینوں یعنی حج کے مہینوں کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ آپ ان کو بتا دیجئے کہ وہ مہینہ میعاد ہیں لوگوں کے لئے اور حج کے لئے۔

۳۔ اس طرح ھو الذی اخرج الذین کفرو امن اھل الکتاب من دیارھم لاول الحشر. (الحشر:۲)''وہی ہے جس نے نکال دیا ان کو جو منکر ہیں کتاب والوں میں۔ ان کے گھروں سے پہلے ہی اجتماع پر''۔ اس آیت کا مفہوم ہے لاول جمع الجنود۔ یعنی فوجوں کے پہلی مرتبہ اکٹھا ہوتے ہی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وابعث فی المدائن حاشرین. (الشعرا:۳۶)''اور بھیج دے شہروں میں نقیب (جمع کرنے والے) بھیج دے شہروں میں جمع کرنے والے''۔ اور ایک جگہ ارشاد باری وحشر سلیمان جنودہ. (نمل:۱۷)''اور سلیمان علیہ السلام کے لئے ان کا لشکر جمع کیا گیا''۔ اس لفظ کے یہ معنی بنی نضیر کے قصہ سے زیادہ مناسبت رکھتے ہیں اور (مسلمانوں پر اللہ تعالیٰ کے) احسان کے جتانے میں زیادہ قوی ہے۔

ناسخ و منسوخ کا ذکر:

ناسخ و منسوخ کو سمجھنا بھی تفسیر کے لئے ضروری ہے۔ یہاں دو نکتے ملحوظ رکھنے چاہئیں۔ ایک یہ کہ صحابہ اور تابعین نسخ کا استعمال اہل اصول کی اصطلاح کے برخلاف اس کے لغوی معنی یعنی ازالہ کے قریب قریب مفہوم میں کرتے تھے۔ اس لئے ان کے نزدیک نسخ کے معنی یہ تھے کہ پہلی آیت کے بعض اوصاف دوسری آیت کے ذریعہ زائل کر دیئے گئے چاہے وہ ازالہ مدت عمل کے پورا ہونے کی وجہ سے ہو یا کلام کو متبادر معنی کے برخلاف غیر متبادر معنی کی طرف پھیر دینے کی وجہ سے یا آیت میں مذکور قیود میں سے کسی قید کے اتفاقی ہونے کی وضاحت کے ذریعہ یا عام کو خاص کر کے یا منصوص اور اس پر جس چیز کو قیاس کیا گیا ہے اس کے درمیان فرق کی وضاحت کر کے یا اسی جیسے دوسرے امور کی وجہ سے۔ یہ ایسا وسیع باب ہے جس میں عقل کے گھوڑے دوڑانے کی بہت گنجائش ہے اور اختلاف کا امکان ہے۔ اس لئے ان حضرات نے منسوخ آیات کی تعداد پانسو تک بڑھا دی ہے۔

دوسرا نکتہ یہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اصطلاحی معنی کے اعتبار سے منسوخ کہنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ دونوں آیتوں (ناسخ اور منسوخ) کا زمانہ نزول معلوم ہو۔ لیکن متاخرین کبھی کبھی سلف صالحین کے کسی بات پر اجماع یا جمہور فقہاء کے اتفاق کو بھی نسخ کی علامت مان لیتے ہیں اور اس کے قائل ہو جاتے ہیں۔ بہت سے فقہاء نے ایسا کیا ہے۔ حالانکہ یہ ممکن ہے کہ آیت جس صورت حال پر صادق آتی ہے وہ اس صورت حال کے علاوہ ہو جس پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نسخ سے متعلق روایات میں بہت گہرائی ہے اس تک پہنچنا بہت مشکل ہے۔

محدثین کے یہاں ان اقسام کے علاوہ بھی کچھ چیزیں ملتی ہیں جن کو وہ اپنی تفاسیر میں بیان کرتے ہیں۔ مثلاً صحابہ کرامؓ نے باہمی گفتگو کے درمیان کوئی آیت بطور دلیل استعمال کی یا کسی آیت کو بطور نظیر پیش کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی آیت کو بطور استدلال تلاوت کیا یا ایسی حدیث نقل کی جو اس آیت کے موافق ہو۔ یا تلفظ کا وہ طریقہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے منقول ہو، اس کا بیان کیا وغیرہ۔

فصل: اس باب کے بقیہ نکات میں

استنباط احکام:

علوم تفسیر کا ایک اہم پہلو استنباط احکام ہے۔ یہ باب بہت وسیع ہے۔ آیات کے فحوی کلام، ایماء اور اقتضاء کے دائرے میں عقل کے لئے وسیع میدان ہے اور اختلاف کی پوری گنجائش ہے۔ اس فقیر پر استنباط کے ان مسائل کے سلسلہ میں یہ القاء ہوا کہ یہ دس اقسام میں منحصر ہیں اور یہ بات بہت سے استنباطی احکام کو جانچنے کے لئے ایک زبردست معیار اور کسوٹی ہے۔

ان مسائل میں ایک توجیہہ ہے۔ توجیہہ ایسا فن ہے جس کی بہت سی شاخیں ہیں اور جس کو شارحین نے متون کی شرح میں استعمال کیا ہے۔ اس سے ان کی ذہانت کا امتحان بھی ہو جاتا ہے اور درجات کا فرق بھی واضح ہو جاتا ہے۔ صحابہ کرامؓ کے عہد میں اگرچہ توجیہہ کے قوانین زیادہ منقح نہ تھے اس کے باوجود انہوں نے قرآن کی بہت توجیہات کی ہیں اور اس کا بہت استعمال کیا ہے۔ توجیہہ کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ اگر شارح کو مصنف کے کلام کے سمجھنے میں کسی قدر

دشواری ہو اور وہاں شارح کو رکنا پڑے تو اس کی وضاحت کر دے۔ چونکہ تمام قاری یکساں ذہنی صلاحیتوں کے حامل نہیں ہوتے اس لئے مبتدیوں کے لئے توجیہہ دوسری ہوتی ہے اور منتہیوں کے لئے دوسری۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ منتہی کے سامنے کوئی ایسی مشکل پیش آ جاتی ہے جس کا اندازہ بھی مبتدی کو نہیں ہوتا کہ یہ بھی کوئی اشکال ہو سکتا ہے۔ اس طرح یہ بھی ہوتا ہے کہ کے منتہی لئے کوئی بات مشکل ہی نہیں ہے لیکن مبتدی کے لئے مشکل ہے۔ شارح کا مقصد چونکہ یہ ہوتا ہے کہ ہر سطح کا قاری اس کو سمجھ لے اس لئے وہ مبتدیوں کو اپنے سامنے رکھتا ہے اور ان کے فہم کے مطابق گفتگو کرتا ہے۔

چنانچہ آیات مخاصمہ کی عمدہ توجیہہ یہ ہے کہ ان باطل مذاہب کا وضاحت کے ساتھ ذکر ہو اور ان پر تنقید کو منقح انداز میں بیان کیا جائے۔

آیات احکام کی عمدہ توجیہہ یہ ہے کہ صورت مسئلہ کو وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ مسئلہ میں مذکور قیود کے فوائد اور ان کے احترازی (ضروری) اور غیر احترازی (اتفاقی) ہونے کی وضاحت کی جائے۔

تذکیر بالاء اللہ کی عمدہ توجیہہ یہ ہے کہ ان کی اچھی طرح وضاحت ہو اور ان کے مواضع جزئیہ یعنی وہ نعمتیں کن بندگان خدا کے لئے ہیں ان کا بیان بھی کیا جائے۔ تذکیر بایام اللہ کی عمدہ توجیہہ یہ ہے کہ واقعات کے باہمی ربط اور ان کے سلسلے میں مذکور اشاروں کی وضاحت کی جائے۔

تذکیر بالموت و مابعد الموت کی عمدہ توجیہہ یہ ہے کہ ان کی تصویر کشی کی جائے اور اس حالت کا اچھی طرح بیان کیا جائے۔

توجیہہ کی شکلیں:

توجیہہ کی بہت سی صورتیں ہیں۔

(۱) جس چیز کا فہم اس سے مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے دشوار تھا اس کو قریب الفہم بنانا۔

(۲) دو دلیلوں یا دو تعریفوں یا معقول و منقول کے درمیان تعارض کا رفع کرنا۔

(۳) دو مشتبہ چیزوں کے درمیان فرق واضح کرنا۔

(۴) دو متضاد باتوں کے درمیان تطبیق دینا۔

(۵) آیت میں جس وعدے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کی صداقت کو بیان کرنا۔

(٦) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن مجید میں جو حکم دیا گیا ہے اس میں آپ ؐ کے عمل کی کیفیت بیان کرنا۔

صحابہ کرام سے منقول تفسیر میں توجیہہ کی بہت سی مثالیں ہیں اور مفسر کو چاہئے کہ ان مشکل مقامات کی تفہیم اور ان کے مشکل ہونے کے سبب کو بیان کرے اور اس کا حل پیش کرے۔ پھر ان اقوال کے درمیان اختلاف کی باہمی جانچ کرے۔

متکلمین کا غلو:

قرآن کریم میں مذکور صفات باری تعالیٰ کی حقیقت اور متشابہات کی تاویل میرا مسلک نہیں ہے، میرا مسلک امام مالک، امام ثوری، امام ابن مبارک اور تمام قدماء کی روش ہے۔ یعنی متشابہات کو ان کے ظاہری معنی پر لینا اور ان کی تاویل میں غور وخوض کرنے سے احتراز کرنا۔

قرآن مجید میں جدال:

استنباطی احکام میں جدال و جھگڑا، اپنے مسلک کے استحکام کے لئے جدوجہد، دوسرے مسالک کا ابطال اور قرآنی دلائل کو دفع کرنے کی تدبیر کرنا، یہ سب باتیں میرے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔ مجھے اندیشہ ہے کہ یہ تدارء بالقرآن (قرآن کو باہم ٹکرانا اور رد کرنا) کے قبیل سے نہ ہوں۔ آیت کے حقیقی مدلول کو تلاش کرنا اور اس پر عمل کرنا ہی لازم ہے چاہے وہ اس کے مسلک کے موافق ہو یا مخالف۔

قرآن کی زبان:

قرآن کے معنی کے لئے عرب اول کی زبان کو معیار بنانا چاہئے اور صحابہ وتابعین کے آثار پر مکمل اعتماد کرنا چاہئے۔

قرآن کی نحوی ترکیب:

قرآن کی نحوی ترکیب میں بھی ایک عجیب خلل واقع ہو گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ مفسرین کی ایک جماعت سیبویہ کا مذہب اختیار کرتی ہے، جو بات سیبویہ کی رائے کے خلاف ہو اس کی وہ

تاویل کرتے ہیں چاہے وہ تاویل بعید ہی کیوں نہ ہو۔ میرے نزدیک یہ رویہ صحیح نہیں ہے۔ جو بات سیاق وسباق کے زیادہ قریب اور زیادہ مضبوط ہو اس کا اتباع کرنا چاہئے چاہے وہ سیبویہ کا مذہب ہو یا فراء کا مذہب ہو۔

حضرت عثمان بن عفانؓ نے والمقیمین الصلوٰۃ جیسی آیات قرآنی کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ ستقیمها العرب (عرب عنقریب اپنی زبان سے ان کو درست کردیں گے)۔ میرے نزدیک اس قول کی صحیح تاویل یہ ہے کہ مشہور محاورہ کی مخالفت محاورہ ہی ہوتا ہے اور قدیم عرب اپنے خطبات میں بکثرت ایسے محاورات استعمال کرتے تھے جو مشہور قواعد کے خلاف ہوتے تھے۔ قرآن کریم قدیم عربی زبان میں نازل ہوا اس لئے اگر کہیں واؤ کی جگہ یا آ جائے یا تثنیہ کی جگہ مفرد یا مذکر کی جگہ مونث آ جائے تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ جو بات میرے نزدیک محقق ہے وہ یہ ہے کہ والمقیمین الصلوٰۃ کو مرفوع مان کر تفسیر کرنا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

علم معانی و بیان:

رہا علم معانی و بیان تو وہ ایسا علم ہے جو صحابہ و تابعینؒ کا دور ختم ہونے کے بعد وجود میں آیا ہے۔ اس لئے جو جمہور عرب کا عرف ہے وہ سر آنکھوں پر۔ اور اس میں جو باتیں ایسی دقیق ہیں کہ ان کو صرف وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو مختلف علوم میں گہری نظر رکھتے ہیں، تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ قرآن کریم کی تفسیر کرنے کے لئے ضروری ہیں۔

صوفیہ کے اشارات:

رہے صوفیہ کے رموز و نکات تو وہ حقیقت میں تفسیر ہی نہیں ہیں بلکہ قرآن کریم سنتے وقت سالک کے دل میں کچھ چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ یہ چیزیں نظم قرآن اور سالک پر طاری ہونے والی حالت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں یا اس معرفت سے پیدا ہوتی ہیں جو اس کو حاصل ہوتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی شخص لیلیٰ و مجنوں کا قصہ سنتا ہے تو اس کو اپنی معشوقہ یاد آ جاتی ہے اور ان یادوں کو دہراتا ہے جو اس کے اور اس کی معشوقہ کے درمیان پیش آئی تھیں۔

فن اعتبار:

یہاں ایک اہم فائدہ ہے جس سے واقف ہونا مناسب ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی

اللہ علیہ وسلم نے فن اعتبار کو معتبر گردانا ہے اور اس راہ پر خود چل کر دکھایا ہے تا کہ علماء امت کے لئے اس راہ پر چلنا سنت بن جائے اور ان کے لئے علوم وہبیہ کا دروازہ کھولنے کا ذریعہ ہو جائے۔ چنانچہ آیت کریمہ فـامـا من اعطى واتقفى. (اللیل: ۵) سو جس نے دیا اور ڈرتا رہا۔ سے تقدیر کے مسئلہ میں استدلال فرمایا ہے۔ اگر چہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ جو یہ کام کرے گا ہم اس کو جنت اور نعمت کا راستہ دکھائیں گے۔ اور اگر ان کاموں کی ضد کو اپنائے گا تو ہم اس کے لئے آگ اور عذاب کا راستہ کھول دیں گے۔ لیکن اعتبار کے طور پر یہ جانا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کو خاص حالت کے لئے پیدا فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ اس پر وہ حالت طاری فرماتے ہیں چاہے وہ جانے یا نہ جانے۔ اس اعتبار سے آیت کریمہ کا تقدیر سے گہرا ربط ہے۔

اسی طرح آیت کریمہ ونـفـس وما سـو اهـا. فـالـهـمـهـا فجورها و تقويها.(الشمس: ۷-۸) (پھر سمجھا دی اس کو بدی کی اور پرہیزگاری کی راہ) کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو نیکی اور بدی دونوں سے واقف کرا دیا ہے۔ چونکہ نیکی اور بدی کی صورت علمیہ اور تخلیق انسانی کے وقت اس میں نیکی اور بدی کا القاء کرنا دونوں میں مشابہت ہے اس لئے اس مشابہت کی وجہ سے آیت سے تقدیر کے مسئلہ پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ والله اعلم۔

فصل:

غرائب القرآن (قرآن پاک کا انوکھا اور نادر اسلوب بیان) جن کو احادیث میں مزید اہتمام اور فضیلت کی وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ان کی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) تذکیر بالاء اللہ میں غرائب آیات وہ ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی صفات کا بڑا حصہ بیان کیا گیا ہے۔ جیسے آیت الکرسی، سورہ اخلاص، سورہ حشر کی آخری آیات، سورۂ مومن کی ابتدائی آیات۔

(۲) تذکیر بایام اللہ میں غرائب آیات وہ ہیں جن میں کوئی نادر قصہ بیان کیا گیا ہو یا کوئی معروف واقعہ اس کی تفصیلات کے ساتھ بیان کیا گیا ہو یا کوئی بڑے فائدے والا ایسا قصہ بیان کیا گیا ہو جس میں حصول عبرت کے بہت سے پہلو شامل ہوں۔ اس لئے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت موسیٰ اور حضرت خضر کے قصہ میں فرمایا کہ ہماری خواہش تھی کہ موسیٰ علیہ

السلام اور صبر کرتے تاکہ اللہ تعالیٰ ہمارے سامنے ان دونوں کی کچھ اور خبریں بیان فرماتے۔

(۳) تذکیر بالموت اور بعد الموت میں غرائب وہ آیتیں ہیں جن میں مثلاً قیامت کے احوال تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں۔ اس لئے حدیث میں آیا ہے کہ جو شخص قیامت کے احوال بچشم سر دیکھنا چاہے وہ اذا الشمس کورت پڑھے۔

(۴) آیات احکام میں غریب وہ ہے جن میں شرعی حدود کی وضاحت ہو اور کسی خاص وضع کے تعین پر مشتمل ہوں جیسے حد زنا میں سو کوڑے کی سزا اور مطلقہ کی عدت میں تین حیض یا تین طہر کی تعین اور میراث کے حصص کی مقدار۔

(۵) علم مخاصمہ یا علم جدل میں غریب وہ آیات ہیں جن میں ایسے انوکھے انداز میں کسی شبہ کا جواب دیا گیا ہو کہ شبہ پوری طرح ختم ہو جائے یا اس فرقہ کا حال ایسے بلیغ انداز میں بیان کیا گیا ہو کہ کمثل الذی استوقد ناراً (یعنی وہ پوری طرح واضح ہو جائے) اسی طرح بت پرستی کی شناعت، خالق ومخلوق کے درمیان فرق اور مالک ومملوک کے فرق کو انوکھی مثالوں کے ذریعہ بیان کیا گیا ہو، یا ریاکاروں اور شہرت پسندوں کے اعمال کا پوری طرح رائیگاں جانا بیان کیا گیا ہو۔

غرائب القرآن مذکورہ اقسام میں محصور نہیں ہے، کبھی یہ انوکھا پن قرآن کریم کی بلاغت اور منفرد اسلوب کی وجہ سے بھی ہوتا ہے جیسے سورہ رحمٰن۔ اس حدیث میں اس سورۃ کو عروس القرآن (قرآن کی زینت) کہا گیا ہے اور کبھی سعید (نیک بخت) اور شقی (بدبخت) کے باہمی فرق کا نقشہ کھینچنے سے بھی غرابت ہوتی ہے۔

قرآن کریم کا ظاہر و باطن:

حدیث شریف میں آیا ہے کہ لکل آیة منها ظهر و بطن و لکل حد مطلع. (قرآن مجید کی ہر آیت کے لئے ایک ظاہری معنی ہے اور ایک باطنی معنی اور ہر ایک حد کے لئے ایک جھانکنے کی جگہ ہے) اس لئے ان علوم پنجگانہ کا ظاہر کلام الٰہی کا مدلول اور منطوق ہے اور باطن علم تذکیر بالاء اللہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر خوب غور کیا جائے اور ذہن کو پوری طرح حق سبحانہ وتعالیٰ کے لئے یکسو کر لیا جائے۔ ایام اللہ میں باطن یہ ہے کہ ان قصوں میں

مدح و ذم اور ثواب و عذاب کی وجہ جانی جائے اور ان سے نصیحت حاصل کی جائے۔ جنت اور جہنم سے تذکیر میں باطن یہ ہے کہ امید اور بیم کے درمیان رہنا اور ان چیزوں کو ایسا بنا لینا گویا ان کو بچشم سر دیکھ رہے ہیں۔ آیات احکام میں باطن یہ ہے کہ ان سے مخفی اور رموز احکام کا استنباط کرنا فرق باطلہ کے ساتھ مباحثہ میں باطن یہ ہے کہ اس مباحثہ کی بنیاد کو پہچاننا اور اس جیسی قباحتوں کو اس پر قیاس کرنا۔

کلام اللہ کے ظاہر کو سمجھنے کے لئے عربی زبان اور فن تفسیر سے متعلق آثار سے واقفیت ضروری ہے اور باطن کو سمجھنے کے لئے ذہن کی لطافت، نور باطن اور دل کے سکون کے ساتھ فہم و ادراک کی بالیدگی ضروری ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل:

علم تفسیر کے ان وہبی علوم میں جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے، انبیاء علیہم السلام کے قصوں کی تاویل کا علم بھی ہے۔ فقیر نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا نام ''تاویل الاحادیث'' ہے۔ تاویل کا مطلب یہ ہے کہ جو قصہ بھی بیان ہوا، پیغمبر علیہ السلام اور اس پیغمبر کی قوم کی استعداد اس قصہ کا ایک سبب ہوتا ہے اور آیت کریم **ویعلمک من تاویل الاحادیث** میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

علوم وہبیہ میں سے دوسرا علوم پنجگانہ ہیں جو قرآن کا اصل مطمح نظر ہیں۔ ان کا تفصیلی بیان اس کتاب کے شروع میں گذر چکا ہے۔ اس کو دیکھ لینا چاہئے۔

علوم وہبیہ میں سے تیسرا قرآن کریم کا فارسی زبان میں ایسا ترجمہ ہے جو کلام کی مقدار اور اس کی تخصیص و تعمیم میں عربی کے مشابہ ہو۔ یہ کام ہم نے فتح الرحمٰن فی ترجمہ القرآن میں کیا ہے۔ اگرچہ اس خوف سے کہ پڑھنے والے کو سمجھنے میں دشواری ہوگی میں نے کہیں کہیں اس شرط کو بغیر تفصیل کے ترک بھی کر دیا ہے۔

علوم وہبیہ میں ایک قرآن مجید کے خواص کا علم ہے۔ متقدمین نے خواص قرآنی کے سلسلے میں دو طرح سے کلام کیا ہے۔ ایک طریقہ تو دعا کا ہے، دوسرا طریقہ ایک طرح کے سحر یا جادو کے مشابہ ہے۔ استغفر اللہ منہ ۔ (میں اس سے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتا ہوں) جو خواص منقول ہیں

اس فقیر پر ان کے علاوہ بھی ایک دروازہ کھولا گیا ہے۔ایک مرتبہ تمام اسماء حسنی اور آیات عظمیٰ اور ادعیہ مبارکہ اس فقیر کی گود میں رکھے گئے اور فرمایا کہ یہ استعمال کرنے کے لئے ہمارا عطیہ ہے۔ لیکن ہر آیت، ہر اسم الٰہی اور ہر دعا چند شرطوں کے ساتھ مشروط ہے جو کسی مخصوص قاعدے کے ماتحت نہیں ہیں، بلکہ ان کا قاعدہ عالم غیب کی طرف سے اشارہ کا انتظار ہے جیسا کہ استخارہ میں ہوتا ہے۔تا آں کہ عالم غیب کی طرف سے کسی آیت یا اسم کا اشارہ ہو جاتا ہے اس آیت یا اس اسم کو اس طریقہ پر پڑھنا چاہئے جیسا کہ اس علم کے ماہرین کے نزدیک درست ہے۔

اس رسالہ میں ہم نے انہی باتوں کے ذکر کرنے کا ارادہ کیا اور اول اور آخر اور ظاہر میں بھی اور باطن میں بھی شکر صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔

تصنیف: شاہ ولی اللہ

ترجمہ: محمد مشتاق تجاروی

مقدمہ در قوانین ترجمہ

الحمد لله واهب العطيات، ملهم الحكم و المخبّات، والصلوٰة والسلام الاتمان على سيد البشر، معلم اهل المدر والوبر، مبين الكتاب بفصل الخطاب، و على آله و اصحابه اجمعين.

اللہ کریم کی رحمت کا محتاج ولی اللہ بن عبدالرحیم کہتا ہے کہ یہ رسالہ ترجمہ نگاری کے اصول وضوابط سے متعلق ہے اس کا نام ہے المقدمہ در قوانین ترجمہ یہ رسالہ ترجمہ قرآن کی تسوید کے دوران ضبط تحریر میں لایا گیا۔

فصل

مترجمین نے ترجمہ نگاری کے مختلف اسالیب اختیار کیے ہیں:

(۱) بعض لوگ ایک لفظ کے نیچے اس کا ترجمہ پھر دوسرے لفظ کے نیچے دوسرے لفظ کا ترجمہ لکھتے ہیں اور پورے مضمون کا ترجمہ اسی طرح کرتے ہیں۔

اس کو تحت اللفظ ترجمہ کہتے ہیں۔

(۲) بعض لوگوں نے یہ اسلوب اختیار کیا کہ پہلے پورے جملے پر غور وفکر کرتے ہیں اور تقدیم وتاخیر اور مجاز وکنایہ کی رعایت کرتے ہوئے پورے جملے کا مفہوم فارسی میں یا جس زبان میں بھی ترجمہ کر رہے ہوں بیان کر دیتے ہیں۔

اس کو بیان حاصل المعنی کہتے ہیں۔

ترجمہ کا پہلا طریقہ درست نہیں ہے اس لیے کہ اس طرح بالعموم ترجمہ کا نظم بگڑ جاتا ہے اور جس زبان میں ترجمہ کیا جا رہا ہے اس کے اعتبار سے ترکیب غلط ہو سکتی ہے یا کم ازکم اس صورت میں رکاکت الفاظ اور تعقید یا غیر معروف الفاظ کا استعمال لازم آتا ہے اور اس کی وجہ زبانوں کا اختلاف ہے۔

مختلف زبانوں میں مختلف اجزاء کلام کی تقدیم وتاخیر کا اسلوب، الفاظ کی ترکیب، کنایات اور صلات کا استعمال ایک دوسرے سے جدا اور مختلف ہوتا ہے جس کی نظیر دوسری زبان میں نہیں ملتی جیسے سبحان اللہ اور سقیا لك، اسی طرح بعض زبانوں میں لازم سے ملزوم کی طرف منتقل ہونا اور ایک لفظ کی جگہ دوسرے کا استعارہ استعمال کرنا صحیح ہوتا ہے جبکہ دوسری زبان میں وہ صحیح نہیں ہوتا۔ عربی میں کہتے ہیں "فلان عظیم الرماد" اس سے سخاوت مراد لی جاتی ہے اس کا فارسی ترجمہ ہوگا فلاں بزرگ خاکستر است (فلاں بہت بڑا مٹی والا ہے) اس سے فارسی والے وہ معنی اخذ نہیں کر سکتے جو اس کا اصلی مفہوم ہے۔

بسا اوقات عربی زبان میں ایسی خصوصیت ہوتی ہے جس کی نظیر فارسی میں (یا کسی اور زبان میں) ہوتی ہی نہیں، جیسے یہ الفاظ رغاء الابل (اونٹ کا بلبلانا) خوار البقر (گائے کا رنبھانا) صہال الفرس (گھوڑے کا ہنہنانا) نواج الکبش (مینڈھے کی آواز) ویعار المعز (بکری کا ممیانا) نباح الکلب (کتے کا بھونکنا) ھدیر الحمام (کبوتر کا غٹرغوں کرنا)۔ اسی طرح جرد الکلب (کتے کا پلا) شبل الاسد (شیر کا بچہ) فصیل الابل (اونٹ کا بوتا) حدی البقر (گائے کا بچھڑا) عناق الشاۃ (بکری کا بچہ) ان الفاظ کا فارسی متبادل بغیر تکلیف کے نہیں مل سکتا۔ اسی طرح افعال کے صلات میں بھی بڑا اختلاف ہوتا ہے تحت اللفظ ترجمہ میں یہ اور اسی جیسی بہت سی مشکلات ہیں جو باشعور اور اصحاب دانش لوگوں سے مخفی نہیں ہیں۔

ترجمہ کرنے کا دوسرا طریقہ (بیان حاصل المعنی) بھی دشواریوں سے خالی نہیں ہے چونکہ بسا اوقات کلام میں دو یا زیادہ پہلوؤں کی گنجائش ہوتی ہے لیکن مترجم صرف ایک ایسے پہلو کو سمجھ

پاتا ہے جو متکلم کی مراد نہیں ہوتی ،سابقہ کتب سماویہ میں تحریف کا ایک سبب یہ بھی رہا ہے۔اس لئے کلام الٰہی کے ترجمہ میں اس کے نظم وترتیب کا باقی رکھنا بھی ضروری ہوتا ہے تاکہ اگر مترجم سے کہیں کوئی غلطی سرزد ہوگئی ہوتو بعد کے کوئی صاحب اس کی اصلاح کرسکیں۔کیونکہ بسا اوقات وہ شخص جس تک بات پہنچائی گئی ہے وہ براہ راست سننے والے سے زیادہ اس کو سمجھنے والا ہوتا ہے(فرب بلغٍ اوعیٰ من سامع)۔

فصل

مشکل مقامات کی تفسیر اور متشابہات کی تاویل وغیرہ میں بھی علماء کی مختلف آراء ہیں ایسی بہت سی آرا،اگر غور سے دیکھا جائے تو شریعت کا حصہ نہیں ہوتی بلکہ عقلی استدلال کے زور پر شریعت میں موشگافیاں ہوتی ہیں۔اگر ہر شخص اپنی فہم کے مطابق نصوص کی اسی طرح تأویل کرتا رہے تو متن کلام کا نظم باقی نہیں رہے گا اور اصل شریعت گم ہو جائے گی۔

قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا اور رسول اللہ ﷺ کی زبان بھی عربی تھی اس لئے عربی زبان سے واقفیت کے بغیر امت مرحوم کا معاملہ درست نہیں ہوسکتا ،اوراسی لئے عربی زبان سے واقفیت ملت پر واجب کفایہ ہے اور ہر فرد کا عربی سے واقف ہونا مسنون ومستحب ہے ۔جو شخص عربی زبان سے واقف نہیں ہے دین محمدی کی معرفت کے اعتبار سے اس کا شمار زندہ انسانوں میں نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ انسان ہی نہیں وہ تو جمادات کے قبیل سے ہے یا مردوں میں شامل۔اس نے اپنے اوپر ایسا عجز طاری کر رکھا ہے جس کی وجہ سے وہ شریعت کی رحمت سے محروم ہے اور ایسی پسماندگی اوڑھ رکھی ہے جس کی وجہ سے شریعت نے اس کو سر بلندی نہیں بخشی ۔اس لئے علماء نے تلاوت قران، ذکر الٰہی ،اور خطبہ جمعہ وعیدین کا فارسی زبان میں کرنا جائز نہیں رکھا ،حالانکہ ان چیزوں (یعنی تلاوت اور خطبہ جمعہ وعیدین) کا مقصد وعظ ونصیحت ہے؛ الفاظ کی تکرار نہیں (اس کے باوجود ان کا عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں کہنا جائز نہیں)۔

قران پاک کے ترجمہ کا اصل مقصد یہ ہے کہ قاری کو نظم قران میں درک حاصل ہو اور

قران کی عبارتوں میں غور وخوض کا ملکہ حاصل ہو جائے ۔ یہ مقصد بیان حاصل المعنی میں مفقود ہے ۔ بعض لوگوں نے یہ کیا کہ جب دونوں قسموں میں اغلاط دیکھیں تو ترجمہ تحت اللفظ اور حاصل المعنی دونوں کو جمع کر دیا ۔ تا کہ اگر تحت اللفظ میں رکاکت یا تعقید ہو تو دوسری عبارت کے ذریعے اس کو دور کیا جا سکے اور اگر حاصل المعنی میں کسی ایک پہلو کو اختیار کرنے یا کسی متشابہ کی تاویل کرنے کی وجہ سے خلل واقع ہو رہا ہو تو تحت اللفظ کے ذریعہ اس کی اصلاح کی جا سکے۔

لیکن یہ تیسرا طریقہ بھی اصحاب ذوق سلیم پر گراں ہے ۔ اس طریقے میں مبتدی کو تو تشویش ہوتی ہے اور منتہی حضرات کے لئے یہ طریقہ بے کار ہے چونکہ اس کی وجہ سے بلا ضرورت طوالت آتی ہے اور اس سے کلام کا فطری اسلوب بھی باقی نہیں رہ پاتا ۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس عجز و جہل کی اصل وجہ دونوں زبانوں کے اسلوب کلام سے ناواقفیت ہے۔

فصل

اس فقیر نے جب ان تینوں طریقوں کا مطالعہ کیا اور ان کے نقائص اس پر واضح ہوئے تو اس نے ارادہ کیا کہ ایک چوتھا طریقہ وضع کیا جائے جس میں ان تینوں طریقوں کی خوبیاں تو ہوں لیکن وہ ان کی خرابیوں سے پاک ہو ۔ میں نے ایک طرف تو ترجمہ تحت اللفظ کو اختیار کیا اور اس کے اندر جو خرابیاں ہو سکتی تھیں ان کی اصلاح کی کوشش کی دوسری طرف بیان حاصل المعنی کو بھی پیش نظر رکھا اور مشکل مقامات کو حل کرنے کے کچھ طریقے وضع کیے اس کے بعد پہلے قران پاک کے نظم کی ترتیب کے مطابق لفظی ترجمہ کیا ، فعل کے صلات میں جو اختلاف ہے اس کو دور کیا جس جگہ اس فارسی ترجمہ میں تعقید یا رکاکت پیدا ہو رہی تھی ، یا عربی میں کوئی ایسی ترکیب تھی جو فارسی میں نہیں ہوتی ایسی جگہ عربی زبان کا مترادف لفظ وہاں لکھ دیا اور اس کا ترجمہ کر دیا ۔ مثلا جب اسم فاعل مستقبل کے لئے آتا ہے تو اس کا مساوی فعل مستقبل معروف ہوتا ہے اور جب اسم مفعول مستقبل کے لئے لایا آتا ہے تو اس کا مساوی فعل مستقبل مجہول ہوتا ہے جیسے قل یا ایھا الکافرون ، قل للذین کفروا ، اور قل لمن کفر ، یہ تینوں ایک ہی مفہوم کے

حامل ہیں، اسی طرح یا ایھا الذین آمنوا، یا ایھا المومنون، یا ھولاء المومنین، بھی ایک ہی مفہوم کے حامل ہیں۔ اسی طرح فما لھم من ناصرین اور فما لھم من ناصر دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے اس لئے کہ یہاں ناصرین سے مراد عموم جمع نہیں ہے بلکہ عموم افراد مراد ہے۔

اس لئے قران پاک کو سات طریقوں سے پڑھنا جائز ہے اور صحابہ کرام بعض الفاظ کی تفسیر اس کے مترادف الفاظ سے کر دیتے تھے۔

میں نے اس ترجمہ میں اس بات کو بھی ملحوظ رکھا ہے کہ جس لفظ کو پہلے آنا چاہئے اس کو پہلے بیان کیا جائے اور جس کو بعد میں آنا چاہئے اس کو بعد میں بیان کیا جائے، محذوف کو ظاہر کیا جائے، مقحم کو ترک کیا جاے اور نحوی تراکیب وغیرہ کا بھی التزام کیا جائے۔ اور اگر مفہوم پوری طرح واضح نہیں ہوا تو کوشش کی ہے تقدیم و تاخیر میں ادنیٰ تصرف کر کے یا کوئی حرف بڑھا کر یا محذوف کو ظاہر کر کے یا معطوف پر عامل کا اعادہ کر کے یا مضمر کے اظہار یا اظہار کے مضمر کے ذریعہ اس کو حل کیا جائے، اگر سیاق کلام میں ایسے تصرف کی گنجائش نہ ہو تو پھر لفظی ترجمہ کے بعد حاصل معنی کو لفظ یعنی یا مراد آنست کے ذریعہ واضح کیا ہے اور اگر کسی قید کا ذکر کلام کا اجمال یا کنایہ کا حل یا تعریض کے کشف یا مبہم کا اظہار ضروری ہوا تو اس کو بھی لفظ یعنی یا مراد آنست کے ذریعہ واضح کیا ہے، سعادتمند قاری کو چاہیے کہ جو عبارت یعنی کے تحت آرہی ہے اس کے بعد سلسلہ کلام کو پھر سابق عبارت سے جوڑ لے تا کہ کلام مربوط رہے۔

بالجملہ دو زبانوں میں اختلاف کے مواقع بہت ہیں انہیں میں سے

(۱) ایک یہ ہے کہ عربی میں یہ رواج ہے کہ پہلے بات کو ایک طرح کے اجمال یا اختصار سے بیان کرتے ہیں پھر اس کی وضاحت کرتے ہیں عربی زبان میں اجمال کے بعد یہ تفصیل دراصل شروع میں ہی تفصیل بیان کر دینے کے مقابلے میں زیادہ لذت رکھتی ہے۔

جیسے کہتے ہیں ضربت زیدا راسه میں نے زید کے سر میں مارا، حسن زید دارا زید کا گھر اچھا ہے۔ ان احد استجارك اگر کوئی تجھ سے پناہ چاہے، زیدا

ضربته ،میں نے زید کو مارا،ضربت زیدا راسه یاسلبت زیدا ثوبه جیسے جملوں میں اول ایک حکم زید پر لگایا جاتا ہے جب کہ حقیقت یہ ہوتی ہے کہ وہ حکم زید کے متعلق کے بارے میں ہوتا ہے اس لئے پھر اس متعلق کو بیان کر کے اس تسامح کا تدارک کیا جاتا ہے۔

جیسے حسن زید دارا میں حسن کا اثبات زید کے لئے کیا گیا جبکہ یہاں مراد یہ ہے کہ زید کا گھر اچھا ہے عربی جملہ میں اس متعلق یعنی گھر کی طرف بعد میں رجوع کیا جاتا ہے ۔اور اس کو بطور تمیز بیان کر کے اس کی وضاحت کی جاتی ہے اسی لئے کہا گیا ہے کہ تمیز فاعل یا مفعول کی طرف سے نسبت سے تبدیل ہوگئی اور ان احــــــــد میں استجارك کومضمر مانتے ہیں ۔اور زیدا میں ضربت کومضمر مانتے ہیں۔ بعد ازاں اضمار کی وجہ سے جوخلل واقع ہوا تھا اس کو دور کرنے کے لئے اس کومقدم مان لیتے ہیں۔

عجمی زبانوں میں اس طرح کی ترکیب مستعمل نہیں ہے۔

(۲) اسی طرح یہ بھی ہے کہ عرب جب کوئی جملہ استعمال کرتے ہیں تو اس کو فطری طریقہ سے تبدیل کر دیتے ہیں جیسے وعداللّه،وسبحه اللّه ، سقاك اللّه میں انہوں یہ تبدیلی کی کہ فعل کی جگہ مصدر کو قائم مقام بنایا پھر اسی کو فعل کے معمول چاہے وہ فاعل ہو یا مفعول ،یا حرف جر کے واسطہ سے ہو یا یا بلا واسطہ مضاف کر دیتے ہیں جیسے وعدالـلّه حقا، سبحان اللّه اور سقیا لـک ،عجم کی زبان میں اسی طرح کی روایت نہیں ہے۔

(۳) اسی طرح کا ایک تصرف یہ ہے کہ نکرہ کو بطور معرفہ استعمال کرتے ہیں جو لفظ کسی کی طرف مضاف ہو اس کو اضافت کر کے بولتے ہیں اس کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ الفاظ میں تخفیف ہو جائے ،ورنہ معنی وہی مراد ہوتے ہیں۔

(۴) اسی طرح کا ایک تصرف یہ ہے کہ ایک مضمون کو سہولت ادا کے ساتھ دو مرتبہ بیان کرتے

ہیں اس لیے وہ اس مکرر لفظ کو اول کے ساتھ ملا کر کے اس طرح بولتے ہیں ھـــوا علمهم علماوا حلمهم حلما، وزید ابو ك عطوفا، تبسم ضاحكا، قام قائما ،الزاريات ذروا والصافات صفا، وغیرہ عجمی زبان میں یہ طریقہ بھی مستعمل نہیں ہے۔

(۵) اسی طرح کا ایک انداز یہ ہے کہ اہل عرب ایک مکمل جملہ کا ارادہ کرتے ہیں پھر اس میں تبدیلی کر کے کی فعل یا حرف کو اس پر مقدم کر دیتے ہیں جیسے ما کان زید لیفعل هذا وانما ضرب زیدِ،و ظننت زیدا قائما اس کے برخلاف فارسی زبان میں اس عامل کو جملہ پر مقدم نہیں کرتے بلکہ علیحدہ بیان کرتے ہیں جیسے دانستم کہ زید قائم است، یہ نہیں کہتے کہ دانستم زید را استقامۃ، یا جزایں نبود کہ زید زد یا ہرگز نیست کہ زید چنیں کند۔

(۶) اسی طرح تعبیر کا ایک انداز یہ ہے کہ عربی میں کہتے ہیں قام زید اور فارسی میں کہتے زید استاد اگر فارسی میں یوں کہیں کہ استاد زید تو غیر فصیح ہوگا۔

(۷) اسی طرح فارسی میں حکایت حال ماضی کے لئے ماضی پر فی بڑھا دیتے ہیں جیسے می کرد ،می زد، جبکہ عربی میں کان استعمال کئے بغیر یہ مفہوم حاصل نہیں ہوگا جیسے کان یفعل۔

(۸) ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ عربی میں فعل مضارع جعل اور کادو غیرہ کی خبر واقع ہوسکتا ہے جبکہ فارسی میں ایسا نہیں ہوتا۔

(۹) اسی طرح عربی میں جملہ اسم کی خبر واقع ہوسکتا ہے کہتے ہیں زید قام ابوه اور یہ صورت فارسی میں تکلف کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔

الغرض دو زبانوں میں اختلاف کے مواقع بہت ہیں اور مترجم (مفہوم واضح کرنے کے لئے) مجبور ہوجاتا کہ ایک لفظ کی جگہ دوسرا لفظ استعمال کرے مقولہ مشہور ہے الضر ورات تبیح المحز ورات جو کچھ ہم نے کہا ہے بالکل واضح ہے لیکن یہاں مزید تفصیل کی ضرورت ہے اور تھوڑی سی توجہ اس کی طرف مبذول کرنے سے اس کے

درست معنی معلوم ہو سکتے ہیں۔

فصل

لفظ است ربط کی علامت ہے جو جملہ اسمیہ وظرفیہ کے دونوں حصوں میں ربط کو ظاہر کرتا ہے، جیسے زید قائم است، زید کجا ست۔ اسی طرح جملہ فعلیہ میں فعل کی فاعل ساتھ نسبت کو ظاہر کرتا ہے۔ زید استاد اور بوقت ضرورت استاد زید بھی کہا جا سکتا ہے اور مفعول بہ چاہے نائب فاعل ہو یا نہ ہو کسی حرف کے ساتھ ملا ہوا ہوگا، جیسے زدم زید را، وزدہ شد زید را، اس جملہ کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے زید زدہ شد، اور اگر قرینہ موجود ہو تو اس کا حذف کرنا بھی جائز ہے اور مفعول مطلق اگر عدد کے لئے ہو تو یکبار کردن و دوبار کردن کہا جا سکتا ہے اور اگر برائے نوع ہو تو یک نوع کردن و یک طور کردن اور اگر غیر مصدر کو مصدر کی جگہ لایا گیا ہو جیسے کہیں ضربت سوطا تو ترجمہ ہوگا زدم یک چابک، اور اگر مفعول فعل کے لفظ سے جدا ہو جیسے قراءت سردا تو ترجمہ ہوگا خواندم بطریق پی در پی، اور اگر محض تاکید کے لئے مفعول کا ذکر ہو یا اس طرح ہو جیسے سبحان اللّٰہ اور وعد اللّٰہ میں تو یہ دونوں زبانوں کے اختلافات کے قبیل سے ہوگا اور بغیر تکلف اور دوسرے حرف کے ملائے صحیح ترجمہ نہیں ہو سکے گا۔

(الف) اگر مفعول لہ غرض کے معنی میں ہو تو اس کا ترجمہ برائے یا تا ہوگا، اور جملہ ضربته تادیبا میں مصدر کا ترجمہ اس طرح ہوگا (زدمش برائے ادب دادن، یا زدمش تا ادب دہم) اور اگر مفعول لہ بمعنی حاصل ہو تو اس کا ترجمہ بعلت یا بحکم یا بمقتضا سے کرتے قعد جبنا کا ترجمہ ہوگا (نشست بعلت نامردی) اور اگر احتراز کے معنی میں ہو اس کا ترجمہ برائے احتراز یا برائے احتیاط یا اسی جیسے الفاظ سے کیا جائیگا جیسے ضربته ان یقول الناس ما ضربته کا ترجمہ یوں کریں گے زدمش برائے اجتناب از آنکہ گویند نزدمش۔۔

مفعول فیہ کا ترجمہ در مکان یا در زمان کیا جائیگا۔ اور مفعول معہ کا ترجمہ لفظ با سے کیا جائیگا ۔ جیسے استو الماء والخشبه کا ترجمہ ہوگا۔ برابر شد آب با چوب، اور اگر حال مفرد کلمہ ہو

تو اس کا ترجمہ کرنے لئے ایسے لفظ کا استعمال کرنا ہوگا جو حال کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے جئت راکبا کا ترجمہ ہوگا سوار آمدم۔

(ب) اگر جملہ معطوفہ ذوالحال ہو یا لفظ کردہ وکناں یا ان جیسے الفاظ کے ساتھ ہو جیسے جاء زید یتبختر فی مشیہ کا ترجمہ ہوگا زید آمد تبختر کناں دررفتارخود۔اور اگر جملہ معطوفہ ذوالحال کے فعل کے علاوہ کسی اور چیز پر مشتمل ہو تو لفظ حالانکہ کا اضافہ کرکے اس کا ترجمہ کیا جا ئے گا اگر چہ فارسی زبان میں یہ لفظ مستعمل نہیں ہے۔

حال عربی زبان میں مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے کبھی تاکید کے معنی میں آتا ہے

(۱) جیسے جاء نی ابوك عطوفا۔

کبھی تہیاء کے معنی آتا ہے، جیسے:

(۲) فاد خلوها خالدین

کبھی قصد وارادہ کے معنی میں آتا ہے۔جیسے:

(۳) جئت اشکوا الیه۔

فارسی میں یہ معنی مستعمل نہیں ہیں۔

(ج) اگر تمیز سے مقصود، عدد یا وزن یا پیمانہ یا مساحت ہو تو فارسی ترجمہ میں یا تمیز کا صیغہ استعمال کریں گے یا اس کو اضافت کے ذریعہ ظاہر کریں گے یا لفظ از کے ذریعہ اس کا اظہار کریں گے جیسے بست مرد، یک رطل گندم یک صاع از جو۔

اگر تمیز اسم اشارہ ہو تو لفظ صفت کے ساتھ اس کا ترجمہ کیا جائیگا جیسے ماذاارادالله بهذا مثلا کا ترجمہ ہوگا چہ چیز ارادہ کردہ است خدا با این مثل، اور

اگر نسبت سے تمیز مطلوب ہو تو فاعل یا مفعول کو تحویل کرکے یا از جہت یا باعتبار کا اضافہ کرکے ترجمہ کیا جائیگا جیسے زید حسن دارا نیک است از روئے خانہ۔

کبھی کبھی فارسی میں تمیز کا ترجمہ اس طرح کرتے ہیں کہ دو کلموں کو ایک کلمہ بنا کر اس کا اصل مفہوم واضح کرتے ہیں جیسے ضاق قلبا، کا ترجمہ ہوگا تنگ دل شدہ، هو قاسی قلبا

کا ترجمہ ہوگا وی سخت دل است

کبھی عربی میں مفعول بغیر حرف جر کے واسطے کے ہوتا ہے لیکن فارسی میں حرف جر کا واسطہ ضروری ہوتا ہے۔ جیسے فسیکفیکھم اللہ کا ترجمہ ہوگا۔ کفایت خواہد کردہ ترا خدا از شر ایشاں یا جیسے قالوا اتخذاللہ ولدا کا ترجمہ ہوگا فرزند گرفت خدا، یا جیسے اعطیت زیدا درھما کا ترجمہ ہوگا، درھم دادم زیدرا، کان زیدا قائما کا ترجمہ ہوگا، زید قائم بود۔ اور جعلت زیدا عبدی کا ترجمہ ہوگا، زاید را بندہ خود ساختم۔

ان تمام صورتوں میں ترجمہ کے اسلوب کے لحاظ سے تقدیم و تاخیر اختیار کی گئی ہے۔

کبھی کبھی وہ جملہ جس کو تاویل کر کے مصدر بنالیا گیا ہو تو اس کا ترجمہ مصدر اور مفرد ہی استعمال کیا جائے گا مصدر مفرد کی تفسیر اس جملہ سے کی جاتی ہے جس کو ان مصدر یہ کے ذریعے مصدر بنایا گیا ہو۔

اسی طرح موصول کی اپنے صلہ کے ساتھ مفرد کلمہ سے یا اس کے برعکس سے تفسیر کی جاتی ہے وقال الذی آمن کا ترجمہ ہوگا گفت آں مسلمان، والذین آمنوا کا ترجمہ ہوگا مسلماناں، الذین اوتوا الکتاب کا ترجمہ ہوگا اہل کتاب۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ معنی واضح ہوں جیسے قدا فلح المو منون الذین ھم فی صلو تھم خا شعون کا ترجمہ ہوگا ہر آئینہ رستگار شدند آں مسماناں کہ ایشاں در نماز خویش خشوع کنند۔ یعنی اگر موصول کسی اسم کی صفت واقع ہو تو لفظ آں کو اس موصوف پر مقدم کیا جائیگا، اور جب معمول کو مقدم کر کے تخصیص کی علامت مقرر کی جائے تو فارسی میں بھی اس کی تقدیم کی جائے گی۔

کم ، ھم، ھو اور ایاہ بعض مقامات پر ان کا ترجمہ خود ہوگا ، فارسی میں کہا جائیگا شما راست گوئید، یا ایشا ندراست گوی۔ اس کی ضرورت نہیں کہ یہ کیا جائے ایشا نندراست گویاں۔

اگر مضمر کی جگہ ظاہر لفظ استعمال کیا جائے تو ربط باقی رکھنے کے لئے وہاں لفظ آں زیادہ کیا جائے گا۔

فارسی میں قاعدہ ہے کہ علامت جمع کو فعل کے ساتھ ملا دیتے ہیں چاہے فاعل ظاہر ہی کیوں نہ ہو جیسے قام هو لاءاستادند ایشاں۔

واؤ اور فا بسا اوقات زائد ہوتے ہیں اور بسا اوقات عطف کے ترجمہ کے بغیر جملہ مربوط ہو جاتا ہے اور ترجمہ درست ہوتا ہے۔اسی صورت میں اگر ترجمہ میں رکاکت پیدا ہو رہی ہو تو اس واو یا فا کا ترجمہ کرنے کی ضرورت نہیں۔

الغرض فن ترجمہ کی باریکیاں بہت ہیں یہاں مقصود صرف چند مثالوں کا تذکرہ ہے،اس فقیر نے ترجمہ (ترجمہ قرآن مجید) میں بغیر کسی شخص یا کتاب کی معاونت کے غور وخوض کیا اور تمام دیگر علوم میں مشغولیت کے سبب یہ مختلف اوقات میں لکھا ہے، ممکن ہے کہ بعض مقامات پر ان چیزوں کا التزام نہ رہا ہو۔اس لئے اپنے سعادت مند احباب جو ان قواعد کا استحضار رکھتے ہیں۔ ان سے امید ہے کہ اخوت دینی کی وجہ سے نصیحت کو ملحوظ رکھیں گے اور اس کی اصلاح کی کوشش کریں گے۔ولیصلحه من جاد مقو لا و ما تو فیقی الا بالله علیه کلت وا لیه انیب ، حسبنا الله و نعم الوکیل، ولاحول ولا قوة الابالله۔

شاہ ولی اللہ

مقدمہ در قوانین ترجمہ

الحمد لله واهب العطيات، ملهم الحكم و المحبّات، والصلوٰة والسلام الاتمان على سيد البشر، معلم اهل المدر والوبر، مبين الكتاب بفصل الخطاب، و على آله و اصحابه اجمعين.

امابعد فیقول الفقیر لرحمۃ اللہ الکریم ولی اللہ (احمد) بن عبدالرحیم: این رسالہ ایست در قواعد ترجمہ مسماۃ بہ ''المقدمۃ فی قوانین الترجمۃ''، کہ وقت تسوید ترجمہ قرآن قلم بضبط آن جاری شد، واللہ الہادی الی الحق۔

فصل

مترجمین در ترجمہ نویسی طرق مختلفہ دارند۔

(۱) بعضی زیر ہر کلمہ ترجمہ آن نویسند و انتقال کنند بکلمہ دیگر، و ترجمہ آن نیز نویسند، و علی ہذا القیاس کردہ میروند، تا آن کلام آخر شود۔

وآن را ''ترجمۂ تحت اللفظ'' گویند۔

(۲) وجمعی کلام تام را تامل کنند، و تقدیم و تاخیر در مجاز و کنایہ بشناسند، و معنی آن در ذہن خود محصل نمایند پس بفارسی یا بہر لغتی کہ خواہند آن معنی محصل را ادا نمایند۔

واین را ''بیان حاصل معنی'' گویند۔

در طریق اول خللی ہست زیرا کہ بسیار است کہ نظم ترجمہ مختل شود، و ترکیبی پیدا آید کہ در لغت ترجمہ آن را صحت نباشد، ولا اقل رکاکت و تعقید، و ارتکاب لغۃ قلیلہ لازم شود۔ وسبب آن

اختلاف لغات است۔

در تقدیم بعضی اجزاء کلام بر بعضی، و در تالیف کلمات و استعمال کنایات، و اطلاق صلات در بعضی لغات استعمال یافتہ شود کہ در لغت دیگر نظیر آں ہرگز مستعمل نیست مانند سبحا اللہ وسقیا لک، و در بعضی لغات انتقال از لازم بملزوم آن، و استعارۂ لفظی بجائے لفظی صحیح باشد و در لغت دیگر اصلا صحیح نبود۔

در عربی گویند: "فلان عظیم الرماد"، واز آن لفظ بسخاوت انتقال کنند و اگر در فارسی گویند: فلان بزرگ خاکستر است، فارسیان بآن معنی انتقال نمایند۔

و در لغت عربیہ گاہی خصوصیتی ملحوظ باشد کہ در فارسیہ کلمہ بآن خصوص یافتہ نشود مانند: رغاء الابل، وخوار البقر، وصہال الفرس، نواج الکبش، ویعار المعز، ونہیق الحمار، ونباح الکلب وھدیر الحمام۔ و مانند جرو الکلب، و جرد القثاء، وشبل الاسد، وفصیل الابل، وحدی البقر، وعناق الشاۃ در لغت فارسیہ لفظی کہ بازاء این خصوصیات مستعمل باشد، بی تکلف یافتہ نمی شود۔

وہمچنین در صلہ افعال اختلاف بسیار واقع است، الی غیر ذلک مما لایخفی علی المتفطن اللبیب.

و در طریق ثانی نیز خللی ھست۔ بسا است کہ کلام محتمل دو وجہ باشد، مترجم متفطن نشود مگر بوجہی کہ مراد متکلم نیست۔ و اگر امر پرسی اکثر تحریف در کتب سابقہ ازین سبب راہ یافت۔

پس لازم در ترجمہ کلام الٰہی بقائی آن نظم است تا اگر مترجم را در بعض مواضع لغزشی پدید آمدہ باشد من بعد کسی تدارک آن نماید۔ فربّ مبلغ او عی من سامع.

فصل

و در توجیہ مواضع مشکلہ و تاویل تشابہات، و امثال آن علماء مذاہب مختلفہ دارند۔ و اگر بنظر تحقیق بنگری این ھمہ مذاھب اصل شرع نیست، بلکہ نوعی از موشگافی است در شرع باستعانت عقل۔ پس اگر ہر یکی حسب فہم خود تاویل میکرد، و آن نظم باقی نمی ماند؛ اصل شرع کم می شود، و نیز چون قرآن بلغت عرب نازل شدہ۔ و آنحضرت ﷺ بلغت عرب سخن فرمودہ اند، امر امت بدون معرفت لغت عرب مستقیم نشود۔ پس بر امت مرحومہ معرفت لغت عرب واجب بالکفایہ شد، و ہر

کسی را معرفت آن مسنون ومندوب وآنکه به لغت عربی آشنا نیست باعتبار معرفت دین محمدی او را در عداد زندگانی نتوان شمرد، و در حساب مردمان نتوان آورد؛ ملحق بجمادات است، و داخل در عداد اموات؛ و عجزی برخود لازم کرده است که شرع آن را مرحوم نکرد؛ وھوائی برخود تجویز نموده است که شرع آن را سر بلند نساخت۔ ولہٰذا در تلاوت قرآن و ذکر خدای تعالیٰ وخطبہ جمعہ لغت فارسیہ جائز نداشتند۔

ہرچند مقصود ازین امور تدبر واتعاظ است نہ خصوصیت الفاظ۔

پس مقصود اہم از ترجمہ قرآن عظیم آن است کہ خوانندہ را تدربی حاصل شود در معرفت نظم قرآن وملکہ بدست آید از خوض در عبارت آن، واین معنی در "بیان حاصل المعنیٰ" مفقود است۔

قومی چون خلل ہردو وجہ ملاحظہ نمودند، جمع کردند۔ ترجمہ تحت اللفظ وتقریر حاصل معنی، تا اگر تعقیدی یا رکاکتی در تحت اللفظ حاصل شدہ باشد، متدارک گردد بکلام دیگر، کہ تقریر مدعا نماید بغیر تعقید ورکاکت واگر در تقریر معنی باختیار احد الوجہین یا بتاویل متشابہ خلل راہ یافتہ باشد، باطلاق تحت اللفظ علاج آن کردہ شود۔

این طریق نیز بر مذاق اصحاب ذوق سلیم بشاعتی دارد۔ تشویش مبتدی را میدھد، ومنتھی را بکار نمی آید، وتطویل لازمش میشود، وسخن از نسق طبیعی خود بری آید واگر نیک بشگافی، منشاء آن عجز است وجہل از رسم تکلم ہردو لغت۔

فصل

این فقیر چون برین طریق ثلاثہ مطلع شد، وخللی کہ درمیان آنہاست ملاحظہ نمود حریص شد براختراع طریق رابع کہ جامع باشد میان منافع طرق ثلاثہ، وخالی بود از خلل آنہا ترجمۂ تحت اللفظ را بیک دست گرفت وخللہا را یاد داشت، وتصرف درفنون آن منظور نظر نمود، و "بیان حاصل معنیٰ" را بدست دیگر گرفت، ومواضع صعوبت فہم مراد وطریق مخلص از آنہا بسہولت ادا ضبط کرد۔

پس نخست ترجمہ تحت اللفظ مقید شد بہماں نظم کہ در قرآن مذکور است، واختلاف صلات فعل را برخود ہموار نمود، و درآنجا کہ تعقید ورکاکت آن ترجمہ فارسیہ لازم می آید، یا درلغت عربیہ ترکیبی واقع شدہ است کہ نظیر آن درلغت فارسیہ یافتہ نمی شود، وحرف مساوی آن ازحروف عرب

بجائے او، اقامت نمودہ ترجمہ آن نوشت۔

مثلا اسم فاعل کہ برائے استقبال باشد، حرف مساوی او فعل مستقبل معلوم است و اسم مفعول کہ برائے استقبال باشد حرف مساوی او فعل مستقبل مجہول است۔ ومثلا (قــل يــا ايهـا الكافرون)[الکافرون:۱] و(قـل للذين كفروا)[الانفال:۳۸] و''قل لمن كفر ''حروف متساویہ است۔ (يـا ايهـاالـذيـن آمنوا)[البقرۃ:۹]،و''يـا ايهـا الـمـؤمنون ' و''ياهولاء المؤمنين '' دریک حساب است۔ (فما لهم من ناصرين)[آل عمران:۲۲]،''فمالهم من نـاصر '' بیک نسق است۔ زیرا کہ مراد از''نـاصرين '' اینجا عموم جموع مراد نیست، بلکہ عموم افراد مراد است۔

ولہذا در دین ما رخصت حاصل شد در قرأۃ قرآن بہفت حروف۔ وصحابہ تفسیر لفظی بحرف موافق تجویز فرمودند۔ وملاحظہ تقدیم ماحقہ التقدیم، وتاخیر ماحقہ التاخیر، واظہار مقدر، وترک مفخم، و تبیین نحو از دست نداد۔ اگر صعوبۃ فہم مراد لازم آمد، مہما امکن، قصد نمود کہ بادنی تصرفی از تقدیم و تاخیر وزیادتی حرفی، یا اظہار مقداری یا اعادۂ عامل برسر معطوف باظہار مضمری، واظہار مضمری، آن صعوبت را حل نمود۔

واگر طبیعت کلام ازین تصرف ابا میکند بعد ادائی ترجمہ لفظ حاصل معنی را بلفظ: ''یعنی، یا ''مراد آنست'' معلم نمودہ مذکور کرد۔ واگر ذکر قیدی یا محمل کلامی یا حل کنایتی یا کشف تعریضی یا تسمیہ مبہمی ضرور است، آنرا بلفظ''یعنی'' یا''مراد آنست'' معلم نمودہ۔

خوانندۂ سعادت مند را باید کہ بعد ذکر آنچہ در حیز''یعنی'' واقع است اعادہ کند کلمہ سابق را تا کلام مربوط نماید۔

بالجملہ اختلاف لغتین بسیار است: از آنجملہ آنکہ:

(۱) رسم عرب است کہ نخست معنی را بنوعی از اجمال واختصار بیان کنند، بعد ازان تفصیل وتبیین آن کنند، واین اجمال بعد از تفصیل پیش ایشان لذتی دارد کہ در ذکر کلام او لا بنہج تفصیل یافتہ نمی شود۔

مثلا گویند''ضـربـت زيدا رأسه ''،''و حسَـن زيدٌ دار ''،''اِن احـدٌ استجارك

فاجره ''،''زيدا ضربته ''پس در''ضربت زيدا راسه ''،و''سبلت زيدا ثوبه ''
مبادرت کنند باثبات حکم زید را، و در حقیقت ثبوت حکم زید را بحال متعلق باشد، پس عود
کنند، وتدارک آن تسامح نمایند۔
وهمچنین حسن زید را اثبات کردند، وبحقیقت حسن زید ثابت است بواسطہ متعلق او، پس عود
کردند، وآن را درصورت تمیز تدارک نمودند ولہٰذا گفتہ اند کہ تمیز ازنسبت محول است از
فاعل یا از مفعول، و در''ان احد'' اضمار نمودند ''استجار'' را و در ''زیدا'' اضمار نمودند
''ضربت'' را۔ بعدازان تدارک خللی کہ دراضمار حاصل شدہ بود بتقدیم رسانیدہ اند۔
واین تصرف درزبان عجمی مالوف نیست۔

وازانجملہ آنکہ:

(۲) عرب قصد کنند بجملہ وآنرا تغیری دھند، وازسنن طبعی معدول نمایند چنانکہ''و عدالله'' و ''سبح الله ''و''سقاک الله '' بوددروی تصرفی کردند و بجائے فعل مصدر را اقامت نمودند، وآنرا بمعمول فعل خواہ فاعل باشد خواہ مفعول خواہ بواسطہ حرف جر خواہ بے واسطہ، مضاف نمودند، پس گفتند:''و عدالله حقا''،و''سبحان الله''،و''سقيالک''۔

وزبان عجم بنظیر این تصرف آشنا نیست۔

وازان جملہ آنست کہ:

(۳) منکر را درصورت معرفت گویند۔ ومفکوک من الاضافہ را درصورت مضاف برائی حصول تخفیف درلفظ، وغرض ایشان ہمان معنی اصلی بود۔

وازان جملہ آنست کہ:

(۴) خواھند کہ یک مضمون را دو بار عرضہ دھند بنوعی ازسہولت ادا۔ پس آن تکرار را از اوّل منحوت سازند، گویند:''هوا علمهم علماً ''و''احلمهم حلماً''،''زيد ابوک عطوفا ''و''تبسم ضاحكا''،و''قام قائما''و''الذاريات ذروا ''و''الصافات صفا''۔

واین چیزھا درعجم مستعمل نیست۔

وازان جملہ آنست کہ:

(۵) قصد کنند بجملہ تامہ وصورت آنرا تغییر دھند بتسلیط فعلی یا حرفی براجزائے آن جملہ۔ گویند: "ما کان زید لیفعل ھذا"، و"انما ضرب زید"، و"ظننتُ زیدا قائما"، ودر فارسی آن عامل را بر اجزاء جملہ مسلط کنند، واز وی جدا تقریر کنند، گویند: دانستم کہ زید قائم است، نگویند: دانستم زید را ایستادہ، و جزء این نبود کہ زید زود ہرگز نیست کہ چنین کند۔

وازان جملہ آنست کہ:

(۶) در عربی گویند، قائم زید، و در فارسی گویند زید ایستادہ، و اگر گویند: ایستادہ زید، رکیک باشد۔

وازان جملہ آنست کہ:

(۷) در فارسی حکایت حال ماضی بداخل کردن حرف "می" بر ماضی متحقق شود، گویند: می کرد، ای زد۔ ودر عربی بدون استعانت "کان" راست نیاید، "کان یفعل"۔

وازان جملہ آنست کہ:

(۸) فعل مضارع در عربی خبر میتواند واقع شد از جعل، وکاد، ومثال آن، بخلاف زبان عجم۔ و ھمچنین:

(۹) در عربی جملہ خبر اسمی واقع شود، گویند: "زید قام ابوہ" ودر فارسی بدون تکلف راست نیاید۔

بالجملہ مواضع اختلاف لغتین بسیار است، ومترجم درین صورت مضطر است باقامت حرفی مقام حرفی، والضرورات تبیح المحظورات ۔وآنکہ گفتیم تبیین نحو از دست نرفت کلمہ ایست بجملہ بسطی می طلبد اند کے خاطر را بآں باید ساخت۔

فصل

لفظ "است" علامت ربطی است کہ در حاشیتین جملہ اسمیہ وظرفیہ باشد۔ "زید قائم

است''، ''زید کجا است'' وعلامت اسناد فعل بفاعل تقدیم فاعل ومتصل آوردن فعل زید ایستاد، وعند الضرورة ایستاد زید نیز میتوان گفت۔ [ا] ومفعول بہ نائب مناب فاعل باشد یا نہ، بحرف ''را'' مقرون میشود۔ زدم زید را وزده شد زید را، و بنوعی از تسامح میتوان گفت: زید زده شد۔ واگر قرینہ قائم باشد حذف ''را'' جائز است۔

ومفعول مطلق اگر برائی عدد باشد، بیک بار کردن و دو بار کردن می توان تقریر کرد۔ واگر برائی نوع باشد، یک نوع کردن و یک طور کردن، واگر غیر مصدر را بجائے مصدر قائم کرده باشند، گویند: ''ضربت سوطاً'' زدم یک چابک۔ واگر غیر لفظ فعل باشد ''قرأت سرداً'' خواندم بطریق پی در پی۔ واگر برائی مجرد تاکید باشد، یا از قبیل سبحان الله و وعدالله. از قبیل اختلاف لغتین است۔ بدون تکلف وارجاع بحرف دیگر میسر نشود۔

اگر مفعول لہ بمعنی ''غرض'' باشد بلفظ ''برائی'' یا بلفظ ''تا'' وتصویر مصدر بصورت جملہ ''ضربته تاديبا'' زدمش برائے ادب دادن، یا تا ادب دہم۔

واگر بمعنی حامل باشد، بلفظ ''بعلت''، و ''بحکم'' و ''بمقتضائی'' وامثال آن: ''قعد جُبنا'' نشست بعلۃ نامردی۔

واگر بمعنی احتراز باشد، بلفظ ''برائی احتراز''، و ''برائی احتیاط'' وامثال آن: ''ضربته ان يقول الناس: ماضربته'' زدمش برائی اجتناب از انکہ گویند مردماں نزدش۔

ومفعول فیہ بلفظ ''در'' یا ''مکان'' باشد، یا زمان۔

ومفعول معہ بلفظ ''با''، ''استوى الماء والخشبة'' برابر شد آب باچوب۔

وحال اگر کلمہ مفرد باشد باشتقاق لفظی کہ موضوع برائی حال باشد: ''جئتُ راكبا''، سوار آمد۔

(ب) واگر جملہ ملتئمہ از فعل ذی الحال باشد بایصال لفظ ''کرده'' و ''کنان''، ومثل آن: ''جاء زيد يتبختر فی مشيه''، زید آمد تبختر کنان در رفتار خود۔

واگر جملہ ملتئمہ از فعل غیر ذی الحال باشد، ناچار لفظ ''حال آنکہ'' زیادہ کرده شود۔ ہرچند دراصل لغت فارسیہ نیست، حال در زبان عربی بمعنی شتی آید۔

(۱) گاہی مؤکد باشد: جاء نی ابوک عطوفا؟

(۲) وگاہی بمعنی تھیا: فادخلوھا خالدین؟

(۳) وگاہی بمعنی قصد آید: جئت اشکو الیه؟

ودر فارسی این معانی مستعمل نیست۔

(ج) وتمیز اگر از عددی یا وزنی یا پیمانہ یا مساحتی باشد بصیغۂ تمیز، یا باضافت۔ بالفظ از بیان کردہ، شدہ است: مرد یک رطل گندم، یک صاع از جو۔

واگر از اسم اشارہ بلفظ صفت ''ماذا اراد الله بھذا مثلا''، چہ چیز ارادہ کردہ است خدا باین مثل۔

واگر از نسبت باشد، بتحویل فاعل یا مفعول کردہ شد، یا از روئی، واز جہت و باعتبار فزود آمدہ۔ زید حسن دارا، زید نیک است از روی خانہ، و باعتبار خانہ۔

وگاہی در فارسی مضمون تمیز را بنوعی از تصرف کہ دو کلمہ را یک کلمہ ساختن است ادا کردہ شود: ''ضاق قلبا'' تنگدل شد۔ ''ھو قاسی قلبا'' وی سخت دل است۔

و گاہی در عربی مفعول بغیر توسط حرف جر باشد۔ و در فارسی توسط حرف جر لازم شود: ''فسیکفیکھم الله''، کفایت خواہد کرد ترا خدا از شر ایشان۔ ومثل ''قالوا اتخذ الله ولدا''، و گفتند فرزند گرفت خدا، مثل ''اعطیت زیدا درھما'' درھم دادم زید را، ومثل: ''کان زید قائما'' قائم بود زید، وزید قائم است۔ و ''جعلت زید اعبدی'' زید را بندۂ خود ساختم۔

در این صور تنہا تقدیم وتاخیر را بر خود ہموار باید ساخت۔

وگاہی جملہ را کہ بتاویل مصدر ساختہ باشند بمصدر مفرد تقریر توان کرد، ومصدر مفرد را بجملہ مصدرہ بآن مصدر بہ تفسیر توان نمود۔

وہمچنین موصول باصلہ اش بکلمہ مفردہ، وبالعکس: ''و قال الذی آمن''، گفت آن مسلمان۔ ''والذین آمنوا'' مسلمانان۔ ''الذین اوتوا الکتاب'' اہل کتاب۔

واین دران صورت است کہ معنی واضح باشد۔ ومثل: ''قد افلح المؤ منون الذین ھم فی صلوتھم خاشعون'' ہرآئنہ رستگار شدند آن مسلمانان کہ ایشان در نماز خویش خشوع کنند،

که ''آنند''یعنی اگر موصول صفت اسمی واقع شده، تقدیم لفظ آن بر آن موصوف کرده شد۔
وتخصیصی که از تقدیم معمول مستفاد میشود، در فارسی نیز تقدیم آن است۔
''کُمَ''و''هُم''و''هو''،و''ایّـاه'' در بعض مواضع بخود تغیر کرده میشود و در فارسی میتوان گفت: شمار است گویند، یا ایشان اند راست گوئی۔ احتیاج آن نیست که گویند ایشانند راست گویان۔

واگر مظهر موضع مضمر وضع کرده باشند، لفظ''آن'' زائد کرده باشد تا مربوط باشد۔
در فارسی علامتی جمع بفعل ملحق کنند۔ هر چند فاعل مظهر باشد:''قام هؤلاء'' ایستادند ایشان۔
و''واؤ''و''فاء'' بسیار است که زائد باشد و بسیار است که در فارسیه بمعنی''آن'' ربط بغیر ذکر عطف و تعقیب درست شود۔ پس اگر رکاکت لفظ درین صورت در ترجمه لازمی می آید، ترک کرده شد۔
بالجمله دقائق فن ترجمه بسیار است، ومقصود ما اینجا بیان نموذجی است۔ ولیصلحه من جاد مقولا و ما توفیقی الا بالله علیه کلت والیه انیب، حسبنا الله و نعم الوکیل، ولاحول ولا قوة الا باللّٰه۔

دیباچہ فتح الرحمٰن

حمد نامحدود خدائرا تبارک و تعالیٰ کہ برأفت تامہ قرآن را برائی بندگان خود نازل فرمود تا مرضی او را از نامرضی باز شناسند۔ و از مکاید نفس و ظلمات اعمال قبیحہ و اخلاق خبیثہ خلاص شوند۔ و بحظیرۃ القدس راہ یابند، ونزدیک پروردگار خویش مرضی باشند ممکن نبود کہ ازین مہلکہ نجاتی میسر شود اگر خود دستگیری نفرمودی۔ ومقصود نبود کہ ازین ظلمات متراکمہ خلاصی بدست آید اگر خود راہ نمودی۔ منت او تعالیٰ قلب وقالب ما را احاطہ کردہ است وجود و ظاہر و باطن ما را در گرفتہ۔

درود و سلام بر آنحضرت عالی مقام کہ ما را بر سعادت دارین مطلع ساخت، و مصالح نشأتین بوجہ اتم بیان فرمود۔ پس ہیچ بیانی نباشد واضح تر از بیان آنحضرت، و ہیچ رحمتی نباشد بالاتر از رحمت آنحضرت۔ نیک بخت ترین آنست کہ اتباع سنت آنحضرت کند، و بدبخت ترین ما آنست کہ از راہ متابعت منحرف شود۔ و اشهد ان لا الٰه الاالله وحده لاشريک له، و اشهد ان محمدا عبده و رسوله صلى الله عليه و على آله و اصحابه وسلم.

اما بعد نصیحت و نیک خواہی مسلمانان در ہر زمان و در ہر مکان کہ رنگی دیگر دارد و اقتضاء دیگر می نماید، ولہٰذا علماء دین و کبراء اہل یقین در تفسیر و حدیث و عقائد و فقہ و سلوک تصانیف متنوعہ ساختہ اند، و تو الیف گوناگون پرداختہ۔ طائفہ شاہ راہ اطناب اختیار نمودہ اند، و فرقہ کوچہ اختصار پیش گرفتہ۔ جماعی بزبان عجم گفتہ اند، و گروہی بلغت عرب در سفتہ۔ و درین زمانہ کہ ما در آنیم، و درین اقلیم کہ ماساکن آنیم نصیحت مسلمانان اقتضاء میکند کہ ترجمہ قرآن عظیم بزبان فارسی سلیس، و روز مرۂ اقلیم متداول، بی تکلف فضیلت نمائی، و بی تصنع عبارت آرائی، بغیر تعرض قصص مناسبہ، و بغیر ایراد توجیہات متشعبہ تحریر کردہ شود، تا خواص و عوام ہمہ یکسان فہم کنند۔ و صغار و کبار بیک وضع ادراک نمایند۔ لہٰذا این فقیر را داعیہ این امر خطیر بخاطر ریختند، و خواہ نخواہ برسر آن آوردند یک چند در تفحص ترجمہا افتاد تا ہر کرا از تراجم بمیز انی کہ بخاطر مقرر شدہ است مناسب یابد، در ترویج آن کو

شد۔ وکیف ما امکن پیش اہل عصر مرغوب نماید۔ در بعض تطویل ممل یافت۔ و در بعض تقصیر مخل و ہیچ یک موافق آں میزان نیفتاد۔

لاجرم عزم تالیف ترجمہ دیگر مصمم شد، وترجمہ زہراوین براوی کارآمد۔ بعد ازان سفر حرمین اتفاق افتاد، وآن سلسلہ از ہم گسست۔ بعد از سالہا چند عزیزی پیش این فقیر خواندن قرآن باترجمہ آن شروع کرد۔ این صورت سلسلہ جنبان آن عزم شد، و برسر آن آورد کہ بقدر خواندن سبقاً سبقاً نوشتہ شود۔ چون قریب ثلث قرآن رسیدہ شد، آن عزیز را سفری پیش آمد، وآن تحریر در حیز توقف افتاد۔

بعد از مدتی باز تقریبی پیدا شد۔ دیگر بار آن خطرہ پارینہ را یاد آورد تا دو ثلث قرآن کشیدہ برد۔ چون للاکثر حکم الکل مقرراست ببعض یاران گفت شد کہ آن مسودہ را مبیض کنند، و آن ترجمہ را مقرون بآیاتِ قرآن نویسند، تا نسخۂ مستقل گردد۔ وآن یار سعادت مند روز عیدالاضحیٰ سنۃ خمسین بعد الالف والمائۃ در تبییض شروع نمود۔ چون تبییض بآخر تسوید رسید باز عزم را ارتعاشی پدید آمد، وتا آخر قرآن مسود شد۔

وکان ختم التسوید فی اوائل شعبان، وختم التبییض فی اوائل رمضان سنہ احدی وخمسین۔ بعد ازان در سنۃ ست وخمسین باہتمام برادر نسبتی عزیز القدر خواجہ محمد امین، اکرمہ اللہ تعالیٰ بشہودہ آن کتاب را رواجی پیدا شد و در حیز مدارسہ آمد، ونسخ متعددہ گشت، واہل عصر بآن اقبال نمودند:

للہ الحمد کہ آن نقش کہ خاطر می بست | آمد آخر ز پس پردہ تقدیر پدید

وقبل از شروع در مقصود لابد است از تمہید مقدمہ تا خوض درین کتاب خصوصاً، و در فن ترجمہ قرآن عموماً بروجہ بصیرت واقع شود۔

در بیان مقصدی چند کہ تقدیم آن بر کتاب رسم قدیم مصنفان است۔

این کتاب از فن ترجمہ قرآن عظیم است۔ مدلول نظم عربی را بعبارت فارسی ادا کردہ شد بارعایت نحو وملاحظہ تقدیم ماحقہ التقدیم، واظہار محذوف وموافقت نظم ترجمہ بانظم قرآن در ترتیب الفاظ الا در جائیکہ بسبب اختلاف لغتین رکاکت لفظ یا تعقید دلالت لازم می شد۔ وآنچہ ضرور است از اسباب نزول وتوجیہ مشکل بقدر ضرور بکار آمد بوجہی کہ درین چیز ہا مثل کتاب وجیز وجلالین باشد، وحامل بر مشاکلت وجیز وجلالین شہادۃ حجۃ الاسلام غزالی است برآنکہ خوانندہ مثل وجیز طبقہ سفلی از علم تفسیر درمی یابد۔

و نام این کتاب ''فتح الرحمٰن بترجمۃ القرآن'' مقرر کردہ شد۔ و نام مصنف این کتاب احمد بن عبدالرحیم است۔ و لقب مشہور ولی اللہ الدھلوی وطنا، العمری نسبا، احسن اللہ الیہ والی مشائخہ و والدیہ۔

و مرتبہ این کتاب بعد خواندن متن قرآن و رسائل مختصر فارسی است تا فہم لسان فارسی بی تکلف دست دہد۔ و بتخصیص صبیان اہل حرف و سپاہیان کہ توقع استیفاء علوم عربیہ ندارند در اول سن تمیز این کتاب بالشان تعلیم باید کرد تا اول چیزی کہ جوف ایشان افتد معانی کتاب اللہ باشد۔ و سلامت فطرت از دست نرود۔ و سخن ملاحدہ کہ بمرقع صوفیہ صافیہ مستر شدہ عالم را گمراہ میسازد، فریفتہ نکند۔ و از اجیف معقولیان خام و سخن ھنود بی انتظام لوح سینہ را ملوث نسازد۔ و نیز آنکہ بعد انقضائی شطر عمر توفیق توبہ یابند۔ و تحصیل علوم آلیہ نتوانند۔ این کتاب ایشاں را باید آموخت تا در تلاوۃ قرآن حلاوتی یابند۔ و منفعت آن در حق جمہور مسلمانان متوقع است، انشاء اللہ العظیم۔

اما در حق صبیان و مبتدیان کو د ظاہر است چنانکہ گفتہ آمد و سائر ابنائی روزگار کہ اکثر اوقات بشغل معاش مشغول اند در وقت فراغبایدکہ با یکدیگر حلقہ حلقہ نشینند، و کسی کہ بر عبارت فارسی قدرت داشتہ باشد، و اندکی از فن تفسیر بہرہ یافتہ، یا بر عزیزی این ترجمہ را گذر ایندہ بود بقدر وسعت وقت یک دو سورہ با ترجمہ آن بترتیل و تبیین و وقوف بر کلام تام بخواند تا ہمہ بشنوند، و بمعانی آن محظوظ شوند و تشبیہی پیدا کردہ باشند باصحابہ کرام کہ ہمین دستور حلقہ حلقہ می نشستند، و قاری ایشان قرأۃ میکرد۔ این قدر فرق است کہ صحابہ کرام بسلیقہ خود زبان عربی فہم میکردند، و این جماعت بتوسط ترجمہ فارسیہ۔ و چنانکہ یاران سعادت مند مثنوی مولانا جلال الدین، و گلستان شیخ سعدی، و منطق الطیر شیخ فریدالدین عطار، و قصص فارابی، و نفحات مولانا عبدالرحمٰن، و امثال آن نقل مجلس دارند۔ چہ باشد اگر این ترجمہ را بہمان اسلوب درمیان آرند۔ و حصہ از شغل خاطر بادراک آن گمارند اگر آن شغل با کلام اولیاء اللہ است این شغل کلام اللہ است۔ و اگر مواعظ حکیمان است این مواعظ احکم الحاکمین است۔ و اگر آن مکتوبات عزیزان است این مکتوبات رب العزت است، شتان بین المرتبین۔

اگر انصاف دہی فائدہ اصلی از نزول قرآن الفاظ است بمواعظ آن و آن ابتداء است بہدایۃ آن نہ صرف تلفظ بآن اگر چہ تلفظ آن ہم مغتنم است، پس چہ مسلمانی بدست آوردہ استکی کہ مدلول قرآن را نفہمند۔ و کدام حلاوت دارد آنکہ مدلول کلام اللہ را نداند۔

واما آنکه به لغت عربیه اطلاعی دارند، وتفاسیر را براستادان گذرانیده اند حاجت خوانده این ترجمه ندارند۔ لیکن امیدوار از فضل حضرت باری آنست که این جماعت نیز اگر درین کتاب نظر کنند، تحت لفظ قرآن پیش ایشان روشن تر شود۔ و بر مختارات ازنحو، وشرح غریب وغیرآن اطلاع یابند۔ وبسا فائدہ که پیش از مطالعه آن نشنیده ونديده باشد بتازگی استفاده نمایند۔ واین ترجمه بناء برشفقت برجمهور خلق الله مولف شده ایشان استقصاء وجوه اعراب، واستیفاء توجیهات کلام را، و استیعاب قصص را احتمال ندارند۔ واگر بتحصیل علوم آلیه تکلیف داده شود معلوم نیست که آن صورت مستحق شود یانه۔ وبعد تحقیق آن صورت یمکن که داعیه تعمق دران علوم پیدا شود۔ تمام عمر درین داعیه مصروف کرد، وچنانکه اکثر اہل علوم آلیه را می بینم ہیچ بہتر ازان نیست که درجه ادنیٰ از علم تفسیر دراول عمر اکتساب کرده شود تا اگر علوم آلیه بدست آید این نیز مدد وموید در اتمام مقصد وی بود۔ واگر بدست نیاید حصه از مقصود آورده شود، وخسارت محض نیافته باشد:

صنما ره قلندر سزد ار بمن نمائی که دراز و دور دیدم راه ورسم پارسائی

وطریق تحریر درین کتاب آنست که ہر آیتی را جدا نوشته شد مقرون بترجمه آن، ودر ترجمه آن لسان متعارف وروزمره متداول اختیار نموده آمد، وہرچه زیاده از تحت اللفظ است۔ اگر یک دوکلمه است بلفظ یعنی یا مثل آن متمیز ساخته شد۔ واگر کلامی است مستقل اول آن بلفظ "مترجم گوید" وآخر آن بلفظ "والله اعلم" معلم کرده شد۔ ومهما امکن در قصص متعلقه قرآن اکتفا بریک دو فقره لازم دیده شد۔ ودر اسباب نزول از قصص مطوله نکنه انتزاع نموده شد۔

وتا امکان رعایت سیاق آیات ضروری دانسته آمد؛ واستمداد این کتاب درآنچه متعلق بنقل است از اصح تفاسیر محدثین که تفسیر بخاری وترمذی وحاکم است کرده شد۔ وتا امکان از اخبار ضعیفه وموضوعه احتراز نموده شد، وقصص اسرائیلیه را که از علمائی اہل کتاب منقول است، نه از حدیث خیر البشر علیه وعلی آله الصلوٰة والتسلیمات داخل کرده نشد، الا در جائیکه کشف معنی بغیر ایراد آن نمی شود، والضرورات تبیح المحظورات۔

واین ترجمه ممتاز است از ترجمه ہائی دیگر بچند وجه:

(۱) یکی آنکه نظم قرآن را بمثل مقدار آن از فارسی متعارف ترجمه کرده باشد باظهار مراد و لطافت تعبیر، واز آنچه در ترجمهائی دیگر یافته می شود از اطناب عبارت ترجمه ورکاکت تعبیر و ابهام مراد بقدر امکان احتراز نموده شد۔

(۲) دیگر آنکہ سائر تراجم از دو حالت خالی نیست یا ترک کردہ اند قصص متعلقہ بقرآن مطلقا، یا استیفاء جمع آن نمودہ اند و درین ترجمہ راہ متوسط اختیار نمودہ شد۔ پس جائیکہ معنی آیہ موقوف است بر قصہ بقدر ضرورت دو سہ کلمہ ازان انتخاب کردہ شد۔ و جائیکہ معنی آیۃ موقوف بر قصہ نبود ترک نمودہ آمد۔

(۳) سوم آنکہ از توجیہات متنوعہ توجیہ اقوی باعتبار عربیہ، واصح باعتبار علم حدیث وعلم فقہ، واقل در صرف از ظاہر اختیار نمودہ شد۔ وکسی کہ تفسیر وجیز وتفسیر جلالین کہ بمنزلہ اصل این ترجمہ اند، وسائر تفاسیر مطالعہ کند درین حرف شک ندارد۔

(۴) چہارم آنکہ این ترجمہ بوجہی واقع شدہ است کہ شناسندۂ نحو ازان اعراب قرآن وتعیین محذوف ومرجع ضمیر ومحل لفظی کہ در عبارت مقدم وموخر کردہ شدہ است میتواند دانست۔ و آنکہ شناسندہ نحو نیست از اصل غرض محروم نماند۔

(۵) پنجم آنکہ ترجمہائی قدیم خالی از دو حالت نیستند: یا ترجمہ تحت اللفظ می باشد یا ترجمہ حاصل المعنی۔ ودر ہر یکی وجوہ خلل بسیار درمی آید۔

واین ترجمہ جامع است در ہر دو طریق، و ہر خللی را ازان خللہا علاجی مقرر کردہ شد، واین سخن دراز است در رسالۂ قواعد ترجمہ بیان کردہ ایم۔

وآنکہ گفتیم کہ این ترجمہ مشعر است بوجوہ اعراب کلمہ ایست مجملہ، بسطی می طلبد، اندکی خاطر را بآن متوجہ باید ساخت۔ لفظ ''است'' علامت ربطی است کہ درمیان حاشیتین جملہ اسمیہ ظرفیہ باشد۔ زید قائم است، زید کجاست۔ وعلامت اسناد فعل بفاعل تقدیم فاعل ومتصل آوردن فعل زید استاد، وعند الضرورۃ استاد زید نیز میتوان گفت ومفعول بہ نائب مناسب فاعل باشد، یا نہ بحرف ''را'' مقرون می شود: زدم زید را، وزدہ شد زید را۔ وبنوعی از تسامح میتوان گفت: زید زدہ شد۔ واگر قرینہ قائم باشد۔ حذف ''را'' جائز است۔ ومفعول مطلق اگر برائی عدد باشد بیکبار کردن ودو بار کردن میتوان تقرر کرد۔ اگر برائی نوع باشد بیک نوع کردن و بیک طور کردن۔ و اگر غیر مصدر را بجائی مصدر قائم کردہ باشند، گویند ضربت سوطا، زدم یک چابک۔ واگر از غیر لفظ فعل باشد: قرأت سردا، خواندم بطریق پی در پی خواندن۔ واگر برائی مجرد تاکید باشد، یا از قبیل سبحان، وعد اللہ از قبیل اختلاف لغتین است بدون تکلف، وارجاع بحرف دیگر میسر نشود۔ واگر مفعول لہ بمعنی غرض باشد بلفظ ''برائی'' یا بلفظ ''تا'' وتصویر مصدر بصورت جملہ: ضربتہ تادیبا، زدمش

برائی ادب دادن، یا ادب دہم۔ واگر بمعنی حامل باشد بلفظ ''بعلت'' و ''بحکم'' و ''بمقتضی'' ومثال آن: قعد جُبنا، نشست بعلت نامردی۔ واگر بمعنی احتراز باشد، بلفظ ''برائی احتراز'' و برای احتیاط، و امثال آن، ضربتہ ان یقول الناس: ماضربہ، زدمش برائے اجتناب از آنکہ گویند نزدمش۔ و مفعول فیہ بلفظ ''در'' مکانباشد یازمان۔ ومفعول معہ بلفظ ''با'': استوی الماء و الخشبة: برابر شدآب باچوب۔ وحال اگر کلمہ مفرد باشد باشتاق لفظی کہ موضوع برائی حال باشد، جنت راکبا، سوار آمدم۔ واگر جملہ ملتئمہ ازفعل ذی الحال باشد، بایصال لفظ ''کردہ''، و ''کنان'' ومثل آن،

جاء زید یتبختر فی مشیہ: زید آمد تبختر کنان دررفتاد خود۔ اگر بجملہ ملتئمہ ازفعل غیر ذی الحال باشد، لاچار لفظ ''حال آنکہ'' زیادہ کردہ شود۔ ہر چند دراصل لغت فارسیہ نیست ''حال'' درزبان عربی بمعانی شتی آید۔ گاہی موکد باشد، جاء نی ابوک عطوفا، وگاہی بمعنی تہیأ، فادخلوھا خالدین. وگاہی بمعنی قصہ آید، جئت اشکو الیہ. ودرفارسی این معانی مستعمل نیست۔ وتمیز اگر ازعددی یا وزنی یا پیمانہ یا مساحتی باشد بصیغہ تمیز ''با'' باضافت، یا لفظ ''از'' بیان کردہ شد، نیست مردیکہ رطل گندم یک صاع از جو۔ واگر از اسم اشارہ باشد، بلفظ ''صفت'' ما ذا ارادالله بھذا مثلا: چہ چیز ارادہ کردہ است خدائی باین مثل۔ واگر ازنسبت باشد بتحویل فاعل یا مفعول کردہ شد، یا ازروئی، و ''از جہت''، و ''باعتبار'' فزودہ آمد، زید حسن دارا: زید نیک است ازروئی خانہ، وباعتبار خانہ۔ وگاہی درفارسی مضمون تمیز را بنوعی ازتصرف کہ دوکلمہ را یک کلمہ ساختن است، کردہ شود ضاق قلبا: تنگدل شد، ھو قاسی قلبا: وی سخت دل است۔ وگاہی در عربی مفعلو بغیر توسط حرف جر باشد، ودرفارسی ایراد حرف جر لازم شود، فسیکفیکھم اللہ: کفایت خواہد کرد ترا خدا ازشر ایشان۔ ومثل قالوا اتخذاللہ ولدا: گفتند: فرزند گرفت خدا، و مثل: اعطیت زیدا درھما: درھم دادم زیداً ومثل: کان زید قائما: استادہ بود، وزید ایستادہ است۔ جعلت زیدا عبدی: زید رابندہ خود ساختم۔

درین صور تہا تقدیم وتاخیر را برخود ہموار باید ساخت۔

وگاہی جملہ را بتاویل مصدرہ ساختہ باشند بمصدر مفرد تقریر توان کرد ومصدر مفرد را بجملہ مصدر بآن مصدریہ تعبیر توان نمود۔ ہم چنین موصول باصلش بکلمہ مفردہ، وبالعکس: وقال الذی آمن: گفت آن مسلمان، والذین آمنوا: مسلمانان، الذین او توا الکتاب: اہل کتاب واین دراں صورت است کہ معنی واضح باشد، ومثل: قد افلح المؤمنون الذین ھم فی صلاتھم

خاشعون : ہر آئینہ رستگار شدند آن مسلمانان کہ ایشان در نماز خویش خشوع کنندگان اند، یعنی اگر موصول صفت اسمی واقع شدہ، تقدیم لفظ ''آن'' بر آن موصوف کردہ شد۔ وعلامت تخصیصی کہ از تقدیم معمول مستفادمی شود در فارسی نیز تقدیم آنست۔

کم، و هم، و هو، و ایاه در بعض مواضع ''بخود'' تعبیر کردہ میشود۔ در فارسی میتوان گفت شمارا ست گویند، یا ایشانند راست گو۔ احتیاج آن نیست کہ: گوید ایشانند راست گویان۔

واگر مظہر راموضع مضمر وضع کردہ باشند، لفظ ''آن'' زائد کردہ شد تا مربوط باشد۔

در فارسی علامت جمع بفعل ملحق کنند، ہر چند فاعل مظہر باشد، قام هؤلاء: ایستاند ایشان۔

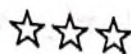
واو وفاء بسیار است کہ زائد باشد، بسیار است کہ در فارسی معنی آن ربط بغیر ذکر عطف و تعقیب درست شود۔ پس اگر رکاکت لفظ درین صورت در ترجمہ لازم می آید، ترک کردہ شد۔

بالجملہ دقائق فن ترجمہ بسیار است، ومقصود آن اینجا بیان نموذجی است۔ چون این نقیر خوض در ترجمہ بدون معاونت کسی، و بدون رجوع بکتابی کردہ است، و در اوقات مختلفہ باوجود اشتغال بآن، بسائر علوم محررہ نمودہ احتمال دارد کہ در بعض مواضع وفا باین التزامات محقق نشدہ باشد۔

یاران سعادتمند کہ آن قواعد را مستحضر داشتہ باشند بحکم اخوۃ دینی نصیحت را منظور نظر دارند و دراصلاح آن کوشند۔

ووصیت این فقیر بکاتبان این ترجمہ آنست کہ عبارت قرآن را بخط جلی، واعراب وحمرۃ از ترجمہ متمیز سازند، واحتیاط کنند کہ درالفاظ ترجمہ تحریفی راہ نیابد۔ ودرمواضع اشتباہ کلام تام را بنقطہ حمرۃ از مابعد جدا نمایند۔ وترکیب اضافی وتوصیفی را بکسرہ مضاف وموصوف معلم سازند، تا بر مبتدیان روشن تر شود۔ واگر در ترجمہ لفظی کہ بہ نسبت مبتدیان غریب می نماید یا تقریری کہ بر اذہان صبیان صعوبتی می نہد، یافتہ شود، یاران سعادت مند برحاشیہ کتاب معنی آن نویسند تا بر ہیچ فردی مشکل نشود۔

ان اريد الا الاصلاح ما استطعت. و ما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب.



قال العبدالضعيف ولي الله بن عبدالرحيم، عفي عنه:

قرأت القرآن كله من اوله الى آخره برواية حفص عن عاصم على:

١. الصالح الثقة الحاجى محمد فاضل السندى، سنة ١١٥٤هـ، قال: تلوته من اوله الى آخره برواية حفص، على

٢. الشيخ عبدالخالق، شيخ القراء بمحروسة دلّى، قال: قرأت القرآن كله بالقراء ات السبع، على:

٣. شيخ البقرى، والبقرى تلابها، على:

٤. الشيخ القراء بزمانه الشيخ عبدالرحمٰن اليمنى، و قرأ اليمنى بها على والده:

٥. الشيخ سجادة اليمنى، و على الشهاب احمد بن عبدالحق السنباطى، بتلاوة كذلك على الشيخ سجاده، المذكور، و قرأ الشيخ سجادة كذلك على:

٦. الشيخ ابى النصر الطبلاوى، و قرأ الطبلاوى كذلك على:

٧. شيخ الاسلام زكريا، بتلاوة على:

٨. برهان القلقيلى، والرضوان ابى النعيم العقبى، و قرا منهما على:

٩. امام القراء والمحدثين محرر الروايات والطرق ابى الخير محمد بن محمد بن على بن يوسف الجزرى، صاحب كتاب النشر، و له طرق كثيرة جدا، ذكرها فى "النشر" منها سلسلة مختصة بتسلسل التلاوة و القراء الضابطين من جهة صاحب "التيسر" فلنقتصر ههنا على تلك السلسلة. قال الجزرى: قرأت "التيسر" و قرأت به القرآن كله من اوله آخره على شيخى:

١٠. الامام الصالح الالم، قاضى المسلمين ابى العباس احمد بن الشيخ الامام ابى عبدالله الحسين بن سليمان بن فزارة الحنفى، بدمشق المحروسة، رحمه الله، و قال لى: قرأته و قرأت به القرآن العظيم على:

١٢. الشيخ الام ابى محمد القاسم بن احمد الموفق اللور قى قال: قرأته و قرأت به على:

۱۳. المشائخ الائمة المقرئين ابی العباس، ۱. احمد بن علی بن یحیٰ بن عون الله الحصار و ۲. ابی عبدالله محمد بن سعید بن محمد المرادی، و ۳. ابی عبدالله محمد بن ایوب بن محمد بن نوح الغافقی الاندلسیین، قال کلهم [علی حدة]: قرأت و قراته به علی:

۱۴. الشیخ الامام ابی الحسن علی محمد بن هذیل البک قال: قرأته و تلوت به علی:

۱۵. ابی داؤد سلیمان بن نجاح، قال: قرأته و تلوت به علی مؤلفه:

۱۶. الامام ابی عمرو الدانی.

و قال الجزری: و هذا اعلی اسناد یوجد الیوم فی الدنیا، متصلا. و اختص هذا الاسناد بتسلسل التلاوة، و القرأة و السماع، و منی الی المؤلف کلّهم علماء ائمة ضابطون.

قال الدانی فی کتاب التیسر: قرأت القرآن کله، بروایة حفص علی:

۱۷. ابی الحسن علی بن محمد بن صالح الهاشمی الضریر المقری بالبصرة، قال: قرأت بها علی:

۱۹. ابی العباس احمد بن سهل الأشنانی، قال: قرأت بها علی:

۲۰. ابی محمد عبید بن الصباح، قال: قرأت علی:

۲۱. حفص، قال: قرأت علی:

۲۲. عاصم،

قال الدانی: واخذ عاصم القرآن عن:

۲۳. ابی عبدالرحمن عبید بن حبیب الشلمی، و عن زرّ بن جیش. امام عبدالرحمن فعن:

۲۴. عثمان بن عفّان، و علی بن ابی طالب، و ابی بن کعب، و زید بن ثابت، و عبدالله بن مسعود. [کلهم] عن:

۲۹. النبی صلی الله علیه وسلم، واخذ زرّ عن عثمان بن عفان، و ابن مسعود، عن النبی صلی الله علیه وسلم.

مصنف:شاہ ولی اللہ

ترجمہ:محمد مشتاق تجاروی

دیباچہ فتح الرحمٰن

بے حد و حساب تعریفیں اس خدائے تبارک و تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے اپنی رحمت کاملہ سے قرآن پاک کو اپنے بندوں کے لئے نازل فرمایا تاکہ اس کی مرضی کو معلوم کر سکیں اور اس کے ناپسندیدہ امور سے آگاہ ہوسکیں اور نفس کے مکر و فریب سے، بداعمالی اور بدکرداری کے اندھیروں سے نجات پاسکیں اور حظیرۃ القدس کے لئے راہ یاب ہوسکیں تاکہ اپنے پروردگار کے نزدیک پسندیدہ قرار پائیں۔ اگر اللہ تعالیٰ خود مدد نہ فرماتے تو کسی کے لئے ہلاکت کے اس گڑھے سے نجات ممکن نہیں تھی اور اگر وہ خود راہ نہ دکھائے تو اس تہہ بہ تہہ تاریکی سے نجات کا تصور بھی نہیں ہوسکتا تھا۔ اس پروردگار کے احسانات ہمارے دل و جان کو محیط ہیں اور اس کا وجود ہمارے ظاہر و باطن کو اپنی گرفت میں لئے ہوئے ہے۔

درود و سلامتی ہو آنحضرت ﷺ پر جنہوں نے ہم کو سعادت دارین سے باخبر کرایا اور دونوں جہاں کے فائدے سے مکمل طور پر آگاہ کرایا۔ چنانچہ آپؐ کے بیان سے زیادہ واضح کوئی بیان نہیں ہوسکتا اور آپؐ کی رحمت سے بالاتر کوئی رحمت نہیں ہوسکتی۔ ہم میں سب سے زیادہ خوش بخت وہ ہے جو آپؐ کی سنت کا اتباع کرے اور ہم میں سب سے زیادہ بدبخت وہ ہے جو اس راہ سے انحراف کا رویہ اختیار کرے۔ و اشهدان لا اله الاالله وحدهٗ لاشريک له و اشهد ان محمداً عبده و رسوله صلى الله عليه و على اله و اصحابه وسلم. اما بعد.

ہر علاقے اور ہر زمانے میں مسلمانوں کی نصیحت و خیر خواہی الگ نوعیت کی ہوتی ہے اور اس کے تقاضے بھی مختلف ہوتے ہیں۔ اس لئے علماء دین اور اکابر اہل ایمان نے تفسیر، احادیث،

عقائد، فقہ اور سلوک پر بہت سی متنوع کتابیں لکھیں اور گونا گوں تالیفات رقم کی ہیں۔ کسی نے تفصیل و شرح و بسط کے ساتھ کلام کیا ہے، کسی نے مختصر نویسی کی راہ اختیار کی ہے، کسی نے عجمی زبانوں میں خامہ فرسائی کی ہے، کسی نے عربی زبان میں۔ یہ زمانہ جس میں ہم ہیں اور یہ ملک جس میں ہم بود و باش رکھتے ہیں، اس میں مسلمانوں کی خیر خواہی تقاضا کرتی ہے کہ روز مرہ کی متداول اور سلیس فارسی زبان میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا جائے اور اس ترجمہ میں اپنی علمیت کے اظہار اور عبارت آرائی، متعلقہ قصوں اور غیر ضروری توجیہات سے اجتناب کیا جائے تا کہ عوام و خواص یکساں طور پر اس کو سمجھ سکیں اور چھوٹے بڑے سب قرآن کے معنی سے واقف ہو سکیں۔ اس اہم کام کا داعیہ فقیر کے دل میں ڈالا گیا اور اس کے لئے مجبور کیا گیا۔ کچھ عرصہ تک تو دیگر تراجم کا جائزہ لیا تا کہ جو ترجمہ مناسب حال ہو اس کی ترویج و اشاعت کی کوشش کی جائے اور جس طرح ممکن ہو اسے اہل زمانہ کے لئے مرغوب و پسندیدہ بنا کر پیش کیا جائے۔

لیکن میں نے دیکھا کہ بعض ترجموں میں بے کیف تطویل تھی اور بعض ترجمے اتنے مختصر تھے کہ مطلب ہی خبط ہو گیا تھا۔ کوئی ترجمہ ہمارے میزان پر پورا نہیں اترا۔ آخر کار ایک نئے ترجمے کی تالیف کا عزم مصمم کیا اور زہراوین (سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران) تک کا ترجمہ لکھ لیا۔ اس کے بعد اس فقیر کو حرمین شریفین کا سفر درپیش ہوا اور یہ سلسلہ منقطع ہو گیا۔ اس کے کئی سال بعد ایک عزیز نے قرآن مع ترجمہ مجھ سے پڑھنا شروع کیا، اس کی وجہ سے ترجمہ قرآن کا عزم پھر تازہ ہو گیا اور یہ طے پایا کہ جتنا پڑھانا ہے اتنے حصے کا ترجمہ روزانہ لکھ لیا جائے۔ تہائی قرآن کا ترجمہ مکمل ہو جانے کے بعد اس عزیز کو ایک سفر درپیش ہو گیا۔ اس طرح یہ سلسلہ پھر موقوف ہو گیا۔

ایک مدت کے بعد پھر ایک سبیل پیدا ہوئی اور ترجمہ کا پرانا خیال دل میں پھر تازہ ہوا اور دو تہائی قرآن پاک کا ترجمہ مکمل کر لیا۔ چونکہ اکثر کل کے حکم میں ہوتا ہے اس لئے بعض دوستوں نے کہا کہ اس مسودہ کو بیضہ کر لیا جائے اور اس کو قرآن پاک کے ساتھ لکھا جائے تا کہ نسخہ مکمل ہو جائے۔ اس نیک بخت دوست نے عیدالاضحیٰ کے دن ۱۱۵۰ھ میں اس کی تبیض شروع کی۔ جب مبیضہ مکمل ہو گیا تو طبیعت نے پھر زور مارا تو پورے قرآن کا ترجمہ کر ڈالا۔ اس کا

مسودہ اوائل شعبان میں مکمل ہوا اور اس کا مبیضہ اوائل رمضان ۱۱۵۱ھ میں مکمل ہوا۔ اس کے بعد ۱۱۵۶ھ میں برادر عزیز القدر خواجہ محمد امین کے ذریعہ اس کتاب کو رواج دیا گیا۔ اس کی تعلیم شروع ہوئی۔ اس کے متعدد نسخے تیار کئے گئے اور اہل زمانہ نے اس کو قبول کیا:

للہ الحمد کہ آں نقش کہ خاطر می بست

آمد آخر ز پس پردہ تقدیر پدید

(اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ جو نقش دل میں تھا وہ تقدیر کے پردہ سے نکل کر ظہور پذیر ہوا)

اصل مقصد کو شروع کرنے سے قبل ایک تمہید ضروری ہے تا کہ اس کتاب کے سمجھنے میں مدد ملے اور ترجمہ قرآن کے مسائل سے علی وجہ البصیرت آگاہی ہو سکے۔

مقدمہ میں چند مقاصد کا بیان ہے۔ کتاب کے شروع میں مقدمہ لکھنا قدیم مصنّفین کی روایت رہی ہے۔ یہ کتاب قرآن عظیم کے ترجمہ کے سلسلے میں ہے۔ یعنی عربی زبان کے مطلب کو فارسی زبان کی عبارت میں لکھنا۔ اس میں نحو و قواعد، مقدم و موخر کی رعایت رکھی گئی ہے۔ محذوف کو ظاہر کیا گیا ہے اور ترجمہ کی ترتیب حتی المقدور قرآنی عبارت کی ترتیب کے مطابق رکھی گئی ہے۔ سوائے ان مقامات کے جہاں دونوں زبانوں کے اختلاف کی وجہ سے رکاکت یا تعقید پیدا ہو رہی ہو، جن اسباب نزول کا بیان ضروری تھا ان کا ذکر کیا گیا ہے اور بقدر ضرورت مشکل مقامات کی توجیہہ وجیز اور جلالین جیسی کتابوں سے کی گئی ہے۔ اور وجیز و جلالین کی ہم رنگی پر امام غزالی کی شہادت موجود ہے، فرماتے ہیں کہ وجیز جیسی کتابوں کے پڑھنے والے کو علم تفسیر سے ابتدائی درجہ کی مناسبت حاصل ہو جاتی ہے۔

میں نے اس کتاب کا نام فتح الرحمن بترجمۃ القرآن رکھا۔ اس کے مصنف کا نام احمد بن عبدالرحیم اور لقب ولی اللہ، وطن دہلی، نسب فاروقی ہے۔ احسن اللہ الیه و الی مشائخه و والدیه۔

قرآن پاک ناظرہ پڑھنے اور فارسی کے ابتدائی رسائل پڑھنے کے بعد جب فارسی زبان بے تکلف سمجھی جا سکے اس وقت اس کتاب کو پڑھنا چاہئے۔ خاص طور پر اہل حرفہ اور سپاہیوں کی اولاد جن کو زیادہ علوم حاصل کرنے کا موقع نہیں ملتا ان کو ابتداء سن تمیز میں اس کتاب

کی تعلیم دے دینی چاہیئے تا کہ پہلی چیز جو ان کے دلوں میں پڑے وہ کتاب اللہ کے معانی ہوں تا کہ اصل انسانی فطرت جس پر اس کو پیدا کیا گیا ہے وہ باقی رہے۔ ملحدوں اور بے دینوں کی فکری موشگافیاں جو تصوف کا لبادہ اوڑھ کر ایک عالم کو گمراہ کر چکی ہیں وہ اس کو اپنی طرف مائل نہ کر لیں۔ نیز کم سواد عقلیت پسندوں کی ٹامک ٹوئیاں اور ہندوؤں کے افکار اس کے دل و دماغ پر قبضہ نہ کر لیں۔ وہ لوگ جن کو عمر کی ایک مدت گذارنے کے بعد توبہ کی توفیق ہوتی ہے اور وہ علوم کی تحصیل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، یہ کتاب ان کو بھی پڑھائی جائے تا کہ وہ بھی تلاوت قرآن پاک کی حلاوت سے مستفید ہوں۔ ویسے یہ کتاب جمہور مسلمانوں کے حق میں بھی انشاء اللہ مفید ثابت ہوگی۔

بچوں اور مبتدیوں کے لئے اس کی افادیت ظاہر ہے جس کا بیان اوپر ہو چکا ہے اور عوام الناس کہ جن کا زیادہ تر وقت تلاش معاش میں گذرتا ہے، ان کو چاہیئے کہ فرصت کے اوقات میں حلقہ بنا کر بیٹھیں اور جو شخص فارسی عبارت سے اچھی طرح واقف ہو، ساتھ ہی کچھ تفسیر سے بھی واقفیت رکھتا ہو، یا اس نے یہ ترجمہ کسی جاننے والے سے پڑھ لیا ہو وہ حسب فرصت ایک دو سورت ترتیل وتبین کے ساتھ پڑھے تا کہ سب لوگ سنیں اور اس کے معنی سمجھیں۔ اس طرح وہ صحابہ کرام کے مشابہ ہو جائیں گے۔ چونکہ صحابہ بھی اسی طرح حلقہ بنا کر بیٹھا کرتے تھے اور ان میں سے جو قاری ہوتا وہ قرأت کرتا۔ فرق صرف یہ ہوگا کہ صحابہ کرام خود عربی زبان کے شناور تھے اور یہ لوگ فارسی کے توسط سے اس کے معنی سمجھیں گے۔ جس طرح لوگ مثنوی مولانا جلال الدین اور گلستان شیخ سعدی، یا منطق الطیر شیخ فریدالدین عطار، یا قصص فارابی یا نفحات الانس جامی یا اس جیسی دیگر کتابوں کی مجلس لگاتے ہیں۔ اس طرح اس ترجمہ کو بھی اپنے درمیان رواج دیں اور تھوڑی سی توجہ اس کے اوپر غور وفکر میں بھی صرف کریں۔ چونکہ اگر وہ کلام اولیاء سے شغف ہے تو یہ کلام اللہ سے شغف ہے، وہ اگر حکیموں کے مواعظ ہیں تو یہ احکم الحاکمین کے مواعظ ہیں۔ وہ اگر باعزت لوگوں کے مکاتیب ہیں تو یہ رب العزت کا مکتوب ہے۔ ان دونوں کے مرتبوں کے درمیان زمین وآسمان کا فرق ہے۔

اگر بہ نظر انصاف دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ نزول قرآن کا فائدہ اس کے الفاظ سے

نصیحت حاصل کرنا اور ہدایت پانا ہے۔صرف اس کے الفاظ کی تلاوت مقصود نہیں اگر چہ اس کے الفاظ کا پڑھنا بھی کار ثواب ہے۔ پس جو مسلمان قرآن کے مدلول کو نہ سمجھے اسے کیا حاصل اور جو کلام اللہ کے معنی کو نہ جانے اسے کیا لذت حاصل ہوگی۔

جو لوگ عربی زبان پر دسترس رکھتے ہیں اور تفسیر کا سبق اساتذہ سے حاصل کر چکے ہیں ان کو اس ترجمہ کے پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔لیکن خدا کی ذات سے امید ہے کہ اگر وہ بھی اس کو پڑھیں گے تو ان کے سامنے قرآن پاک کا تحت اللفظ ترجمہ مزید واضح ہوگا اور نحوی ترکیب اور مشکل الفاظ کی تشریح وغیرہ جیسی منتخب چیزوں سے واقفیت حاصل ہوگی اور بہت سے ایسے فائدے جو اس کے مطالعہ سے قبل نہ سنے ہوں گے اور نہ دیکھے ہوں گے، وہ بھی ان پر کھلیں گے۔

یہ ترجمہ جمہور خلق اللہ کی محبت میں تالیف کیا گیا ہے۔اس میں وجوہ اعراب کا استقصاء توجیہات کلام کا احاطہ اور قصص کے استیعاب کا اھتمام نہیں ہے۔ اگر علوم الیہ کے حصول کو ضروری قرار دیا جائے تو معلوم نہیں کہ وہ ہو پائے یا نہ ہو پائے اور ہو جائے تو ہوسکتا ہے کہ انہی علوم میں تعمق کا داعیہ پیدا ہو اور ساری زندگی اسی میں گذر جائے جیسا کہ اکثر علوم الیہ کے ماہرین میں دیکھا گیا ہے۔

اس سے بہتر کچھ نہیں ہے کہ علوم تفسیر ابتدا عمر میں حاصل کر لیا جائے، تاکہ اگر علوم الیہ کے سیکھنے کا موقع مل جائے تو یہ بھی اس میں مؤید و معاون ثابت ہوں اور اگر اس کا موقع نہ ملے تو کم از کم مقصد ہاتھ سے نہ جانے پائے ورنہ یہ محض گھاٹے کا سودا ہوگا۔

صنما رہ قلندر سزدار بمن نمائی　　　که دراز و دور دیدم رہ و رسم پارسائی

(اے صنم اگر تو مجھے قلندر کی راہ دکھائے تو یہ زیادہ مناسب
ہے چونکہ رہ و رسم پارسائی بہت طویل اور اس راستے سے
منزل بہت دور ہے)

اس کتاب کا طریق تصنیف یہ ہے کہ ہر آیت کو جدا لکھا جائے اس کے بعد اس کا ترجمہ لکھا جائے اور ترجمہ میں اس زبان کا متداول اور روزمرہ کی گفتگو کا اسلوب اختیار کیا جائے۔ اگر

ترجمہ تحت الفظ کے علاوہ ایک دو جملے کا اضافہ ہوتو لفظ یعنی یا مثل کے ذریعہ ان کو ترجمہ سے ممتاز کر دیا جائے اور اگر مستقل کلام ہوتو اس سے قبل مترجم گوید لکھا جائے اور اس کے آخر میں واللہ اعلم لکھا جائے اور جہاں تک ممکن ہو قرآنی قصوں میں ایک دو لفظ پر اکتفا کیا جائے اور شان نزول کے طویل قصوں سے اجتناب کیا جائے۔

حتی الامکان آیات کے سیاق یعنی نظم کی رعایت کی گئی ہے اور جہاں تک ہو سکا، محدثین کی صحیح ترین تفاسیر، جیسے بخاری، ترمذی اور حاکم سے مدد لی گئی ہے اور حتی الامکان ضعیف اور موضوع روایات سے اجتناب کیا گیا ہے۔ وہ اسرائیلی روایات جو اہل کتاب سے منقول ہیں، حدیث خیرالبشر علیہ وعلی الہ الصلوٰۃ والتسلیم نہیں ہیں۔ ان کو کتاب میں شامل نہیں کیا گیا ہے۔ سوائے ان مقامات کے جہاں اس کے بغیر معنی واضح نہ ہو رہے ہوں۔ چونکہ ضرورت کی وجہ سے ممنوع چیزیں بھی مباح ہو جاتی ہیں۔

یہ ترجمہ دیگر تراجم سے چند وجوہ کی بنا پر ممتاز ہے۔

(۱) ایک یہ کہ فارسی ترجمہ میں نظم قرآن کو پوری طرح ملحوظ رکھا گیا ہے اور اس کے ساتھ معنی کی وضاحت، تعبیر الفاظ کی لطافت کا پاس رکھا گیا ہے اور دیگر تراجم میں جو اطناب، عبارت کی رکاکت اور مفہوم کو خبط کر دینے کی بات ہے اس سے حتی الامکان بچنے کی کوشش کی گئی ہے۔

(۲) دوسرا یہ کہ تمام تراجم دو حال سے خالی نہیں ہیں یا تو ان میں قرآن کے متعلقہ قصوں کو ترک کیا گیا ہے یا ان کو مکمل تفصیل کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ اس ترجمہ میں درمیانی راستہ اختیار کیا گیا ہے۔ جن مقامات پر آیت کے معنی کی تفہیم قصہ پر موقوف ہے وہاں دو تین جملوں میں اس کو بیان کر دیا گیا ہے، اور جہاں آیت کے معنی کی تفہیم کسی قصہ کے بیان کرنے پر منحصر نہیں ہے، وہاں اس کو بیان نہیں کیا گیا ہے۔

(۳) تیسری بات یہ کہ مختلف توجیہات میں سے جو توجیہ عربی اسلوب کے اعتبار سے زیادہ قوی، علم حدیث وفقہ کے اعتبار سے زیادہ واضح ہو اور لفظ کے ظاہر معنی سے زیادہ دور نہ ہو اس کو بیان کیا جائے، تفسیر وجیز اور تفسیر جلالین جو اس ترجمہ کے لئے اصل کی طرح

ہیں جو کوئیان کا اور دیگر تفاسیر کا مطالعہ کرے گا وہ جان لے گا کہ اس میں کوئی شک نہیں۔

(۴) چوتھی خوبی اس ترجمہ کی یہ ہے کہ جو شخص نحو سے واقف ہو وہ اس ترجمہ کے ذریعے اعراب قرآن محذوف کا تعین، ضمیر کا مرجع اور مقدم ومؤخر سے واقفیت وغیرہ کو جان لے گا اور جو نحو سے واقف نہیں ہے مفہوم اس پر بھی پوری طرح واضح ہو جائے گا۔

(۵) پانچویں خوبی اس ترجمہ کی یہ ہے کہ کوئی بھی ترجمہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا یا تو ترجمہ تحت اللفظ ہوگا یا ترجمہ حاصل المعنی ہوگا۔ دونوں صورتوں میں کئی خرابیاں ہیں۔ یہ ترجمہ دونوں طریقوں کا جامع ہے، دونوں ترجموں میں جو خرابی واقع ہو سکتی ہے، ہم نے اس کی اصلاح کا علاج مقرر کیا ہے۔ یہ ایک تفصیلی موضوع ہے۔ اس کو ہم نے اپنے رسالہ قواعد ترجمہ (مقدمہ در قوانین ترجمہ) میں بیان کیا ہے۔

ہم نے جو یہ بات کہی ہے کہ اس ترجمہ میں وجوہ اعراب کی بھی نشاندہی کی گئی ہے۔ مثلاً کوئی لفظ مہمل ہے اس کی تفسیر کی ضرورت ہے اس کو سمجھنے کے لئے تھوڑی سی توجہ کی ضرورت ہے۔ لفظ است ربط کی علامت ہے جو جملہ اسمیہ وظرفیہ کے دونوں حصوں میں ربط کو ظاہر کرتا ہے، جیسے زید قائم است، زید کجاست۔ اسی طرح جملہ فعلیہ میں فعل کی فاعل ساتھ نسبت کو ظاہر کرتا ہے۔ زید استاد اور بوقت ضرورت استاد زید بھی کہا جا سکتا ہے اور مفعول بہ چاہے نائب فاعل ہو یا نہ ہو کسی حرف کے ساتھ ملا ہوا ہوگا، جیسے زدم زید را، وزدہ شد زید را، اس جملہ کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے زید زدہ شد، اور اگر قرینہ موجود ہو تو اس کا حذف کرنا بھی جائز ہے اور مفعول مطلق اگر عدد کے لئے ہو تو یکبار کردن و دو بار کردن کہا جا سکتا ہے اور اگر برائے نوع ہو تو یک نوع کردن و یک طور کردن اور اگر غیر مصدر کو مصدر کی جگہ لایا گیا ہو جیسے کہیں ضربت سوطا تو ترجمہ ہوگا زدم یک چابک، اور اگر مفعول فعل کے لفظ سے جدا ہو جیسے قراءت سردا تو ترجمہ ہوگا خواندم بطریق پی در پی، اور اگر محض تاکید کے لئے مفعول کا ذکر ہو یا اس طرح ہو جیسے سبحان اللّٰہ اور وعد اللّٰہ میں تو یہ دونوں زبانوں کے اختلافات کے قبیل سے ہوگا اور بغیر تکلف اور دوسرے حرف کے ملائے صحیح ترجمہ نہیں ہو سکے گا۔

(الف) اگر مفعول لہ غرض کے معنی میں ہوتو اس کا ترجمہ برائے یا تا ہوگا، اور جملہ ضربتہ تادیبا میں مصدر کا ترجمہ اس طرح ہوگا (زدمش برائے ادب دادن، یا زدمش تا ادب دہم) اور اگر مفعول لہ بمعنی حاصل ہوتو اس کا ترجمہ بعلت یا بحکم یا بمقتضا سے کرتے قعد جبنا کا ترجمہ ہوگا (نشست بعلت نامردی) اور اگر احتراز کے معنی میں ہو اس کا ترجمہ برائے احتراز یا برائے احتیاط یا اسی جیسے الفاظ سے کیا جائے گا جیسے ضربته ان یقول الناس ما ضربته کا ترجمہ یوں کریں گے زدمش برائے اجتناب از آنکہ گویند نزدمش۔

مفعول فیہ کا ترجمہ در مکان یا درزمان کیا جائیگا ۔اور مفعول معہ کا ترجمہ لفظ با سے کیا جائے گا۔ جیسے استو الماء والخشبه کا ترجمہ ہوگا۔ برابر شد آب با چوب،اور اگر حال مفرد کلمہ ہو تو اس کا ترجمہ کرنے لئے ایسے لفظ کا استعمال کرنا ہوگا جو حال کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے جئت راکبا کا ترجمہ ہوگا سوار آمدم۔

(ب) اگر جملہ معطوفہ ذوالحال ہو یا لفظ کردہ وکناں یا ان جیسے الفاظ کے ساتھ ہو جیسے جاء زید یتبختر فی مشیه کا ترجمہ ہوگا زید آمد تبختر کناں در رفتار خود۔اور اگر جملہ معطوفیہ ذوالحال کے فعل کے علاوہ کسی اور چیز پر مشتمل ہوتو لفظ حالانکہ کا اضافہ کرکے اس کا ترجمہ کیا جائے گا اگر چہ فارسی زبان میں یہ لفظ مستعمل نہیں ہے۔

حال عربی زبان میں مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے کبھی تاکید کے معنی میں آتا ہے

(۱) جیسے جاء نی ابوك عطوفا۔

کبھی تهیاء کے معنی آتا ہے، جیسے:

(۲) فاد خلوها خالدين

کبھی قصد وارادہ کے معنی میں آتا ہے ۔جیسے:

(۳) جئت اشکوا الیه۔

فارسی میں یہ معنی مستعمل نہیں ہیں۔

(ج) اگر تمیز سے مقصود، عدد یا وزن یا پیمانہ یا مساحت ہوتو فارسی ترجمہ میں یا تمیز کا صیغہ

استعمال کریں گے یا اس کو اضافت کے ذریعہ ظاہر کریں گے یا لفظ از کے ذریعہ اس کا اظہار کریں گے جیسے بست مرد، یک رطل گندم یک صاع از جو۔

اگر تمیز اسم اشارہ ہو تو لفظ صفت کے ساتھ اس کا ترجمہ کیا جائے گا جیسے ماذا اراد الله بهذا مثلا کا ترجمہ ہوگا چہ چیز ارادہ کردہ است خدا با ایں مثل، اور اگر نسبت سے تمیز مطلوب ہو تو فاعل یا مفعول کو تحویل کر کے یا از جہت یا باعتبار کا اضافہ کر کے ترجمہ کیا جائے گا جیسے زیـــد حسن دارا نیک است از روئے خانہ۔

کبھی کبھی فارسی میں تمیز کا ترجمہ اس طرح کرتے ہیں کہ دو کلموں کو ایک کلمہ بنا کر اس کا اصل مفہوم واضح کرتے ہیں جیسے ضـاق قلبا ،کا ترجمہ ہوگا تنگ دل شدہ، هو قاسی قلبا کا ترجمہ ہوگا وی سخت دل است

کبھی عربی میں مفعول بغیر حرف جر کے واسطے کے ہوتا ہے لیکن فارسی میں حرف جر کا واسطہ ضروری ہوتا ہے۔جیسے فسيـكـفيكهـم الـلـه کا ترجمہ ہوگا۔کفایت خواہد کردہ ترا خدا از شر ایشاں یا جیسے قالوا اتخذالله ولدا کا ترجمہ ہوگا فرزند گرفت خدا، یا جیسے اعطيت زيدا در هما کا ترجمہ ہوگا، درھم دادم زید را، کان زیدا قا ئما کا ترجمہ ہوگا ،زید قائم بود۔اور جعلت زيدا عبدی کا ترجمہ ہوگا ،زید را بندہ خود ساختم۔

ان تمام صورتوں میں ترجمہ کے اسلوب کے لحاظ سے تقدیم وتاخیر اختیار کی گئی ہے۔

کبھی کبھی وہ جملہ جس کو تاویل کر کے مصدر بنا لیا گیا ہو تو اس کا ترجمہ مصدر اور مفرد ہی استعمال کیا جائے گا مصدر مفرد کی تفسیر اس جملہ سے کی جاتی ہے جس کو ان مصدر یہ کے ذریعے مصدر بنایا گیا ہو۔

اسی طرح موصول کی اپنے صلہ کے ساتھ مفرد کلمہ سے یا اس کے برعکس سے تفسیر کی جاتی ہے وقال الذی آمن کا ترجمہ ہوگا گفت آں مسلمان، والذين آمنوا کا ترجمہ ہوگا مسلماناں، الذين اوتو ا الكتاب کا ترجمہ ہوگا اہل کتاب۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ معنی واضح ہوں جیسے قـدا فلح المو منون الذين هم فی صلوتهم خا شعون کا ترجمہ ہوگا ہر آئینہ رستگا رشدند آں مسماناں کہ ایشاں در نماز خویش

خشوع کنند۔ یعنی اگر موصول کسی اسم کی صفت واقع ہو تو لفظ آں کو اس موصوف پر مقدم کیا جائے گا، اور جب معمول کو مقدم کر کے تخصیص کی علامت مقرر کی جائے تو فارسی میں بھی اس کی تقدیم کی جائے گی۔

کم، ھم، ھو اور ایاہ بعض مقامات پر ان کا ترجمہ خود ہوگا، فارسی میں کہا جائیگا شما راست گوئید، یا ایشاں ندراست گوی۔ اس کی ضرورت نہیں کہ یہ کیا جائے ایشا نندراست گویاں۔

اگر مضمر کی جگہ ظاہر لفظ استعمال کیا جائے تو ربط باقی رکھنے کے لئے وہاں لفظ آں زیادہ کیا جائے گا۔

الغرض فن ترجمہ کی باریکیاں بے شمار ہیں۔ یہاں صرف چند بطور نمونہ بیان کی گئیں ہیں۔ چونکہ اس فقیر نے بغیر کسی کی مدد کے اور بغیر کسی کتاب سے رجوع کئے ہوئے اور دیگر علوم میں مشغولیت کے ساتھ ترجمہ کیا ہے، اس لئے اس کا امکان ہے کہ کہیں کہیں ان ضابطوں کا التزام نہ ہوسکا ہو۔ سعادت منداحباب جو ان قواعد کو متحضر رکھتے ہیں ان سے گزارش ہے کہ دینی اخوۃ کے پیش نظر خیر خواہی کو مدنظر رکھیں اور اس کی اصلاح کریں۔

اس ترجمہ کے لکھنے والوں کو فقیر کی وصیت یہ ہے کہ قرآن کی عبارت کو جلی حروف میں لکھیں اور اعراب اور سرخی کو ترجمہ سے الگ رکھیں اور احتیاط کریں کہ ترجمہ کے الفاظ میں کوئی تبدیلی نہ آنے پائے اور ایسے مقامات جہاں جملہ مکمل ہو رہا ہو، لیکن اشتباہ کا اندیشہ ہو تو سرخ نقطہ لگا کر اس کو مابعد سے الگ کر دیں اور مرکب اضافی اور مرکب توصیفی کو مضاف اور موصوف پر کسرہ لگا کر نمایاں کر دیں تا کہ مبتدیوں کے لئے بات واضح تر ہو جائے۔

اگر ترجمہ میں کوئی ایسا لفظ ہو جو مبتدیوں کے لئے اجنبی ہو یا ایسی گفتگو ہو جو بچوں کی سمجھ میں نہ آتی ہو تو سعادت مند دوستوں سے گزارش ہے کہ اس کے معنی حاشیہ پر لکھ دیں تا کہ کسی فرد کے لئے بھی بات مشکل نہ رہے۔

ان اریـد الا الاصلاح ما استطعت وما توفیقی الا باللہ. علیه توکلت و الیه انیب

(میں تو صرف اصلاح چاہتا ہوں جہاں تک ہو سکے۔ اور

میرا رہنما صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ اس پر میں نے بھروسہ کیا
اور اسی کی طرف میں رجوع کرتا ہوں)۔

سند درس قرآن

ضعیف بندہ ولی اللہ بن عبدالرحیم عفی عنہ کہتا ہے کہ میں نے پورا قرآن از اول تا آخر
بروایت حفص عن عاصم

(۱) مرد نیک اور صالح حاجی محمد فاضل سندھی سے ۱۱۵۴ میں پڑھا۔ انہوں نے بتایا کہ انہوں
نے پورا قرآن از اول تا آخر بروایت حفص

(۲) شیخ عبدالخالق . سے پڑھا جو دلی کے شیخ القراء تھے۔ انہوں نے بتایا کہ میں نے قرأت
سبعہ کے قرآن

(۳) شیخ بقری سے پڑھا اور انہوں نے

(۴) اپنے عہد کے شیخ القرا شیخ عبدالرحمٰن یمنی سے اور انہوں نے اپنے والد

(۵) شیخ سجادہ یمنی اور شہاب احمد بن عبدالحق السنباطی سے پڑھا اور شیخ سجادہ مذکور اور شیخ
سجادہ مذکور نے اس طرح

(۶) شیخ ابو النصر الطبلاوی سے پڑھا اور شیخ ابونصر الطبلاوی سے اور الطبلاوی

(۷) شیخ الاسلام زکریا سے پڑھا، اوانہوں نے

(۸) برہان القلقیلی اور رضوان ابونعیم العطبی سے پڑھا، اور ان دونوں نے

(۹) امام القراء والمحد ثین محرر الروایات والطرق ابوالخیر محمد بن محمد بن علی بن یوسف الجزری،
جو کتاب النشر کے مصنف ہیں، ان سے پڑھا۔ ان کی بہت سی اسناد ہیں جن کا ذکر
انہوں نے التیسیر میں کیا ہے۔ اس میں ''التیسیر'' کے حوالے سے قراء ضابطین کا
سلسلہ ہے۔ ہم یہاں صرف اسی کو ذکر کریں گے۔ (امام) جزری نے کہا میں نے
التیسیر اور اس کے مطابق پورا قرآن مجید اول سے آخر تک اپنے

(۱۰) استاد امام، صالح، عالم، قاضی المسلمین ابوالعباس احمد بن الشیخ الامام ابوعبداللہ الحسین

بن سلیمان بن فزارۃ الحنفی سے دمشق میں پڑھا۔ انہوں نے بتایا کہ انہوں نے یہ کتاب اوراس کے مطابق قرآن کریم

(۱۱) اپنے والد سے پڑھا اور انہوں نے بتایا کہ انہوں نے اس کے مطابق تلاوت

(۱۲) شیخ الامام ابومحمد القاسم بن احمد بن الموفق اللورقی سے پڑھا۔ انہوں نے فرمایا کہ میں نے اس کو اس کے مطابق قرآن پاک

(۱۳) شیخ لائمۃ المقر ائین ابوالعباس احمد بن علی بن یحیٰی بن عون اللہ الحصار اور ابوعبداللہ محمد بن سعید اور ۲۔ ابی عبداللہ محمد بن سعید بن محمد المرادی، اور ۳۔ ابی عبداللہ محمد بن ایوب بن محمد بن نوح الغافقی الاندلسیین سے پڑھا ان سب نے [الگ الگ] اپنے استاذ:

(۱۴) الشیخ الامام ابی الحسن علی محمد بن ہذیل البلنی سے پڑھا اور انہوں نے اپنے استاذ

(۱۵) ابی داؤد سلیمان بن نجاح، انہوں نے اس کے مصنف سے پڑھا

(۱۶) الامام ابی عمرو الدانی۔

الجزری: کہتے ہیں کہ اس وقت دنیا میں یہی سند سب سے اعلی ہے اور قراۃ، سماع اور تلاوت کے تسلسل کے لیے مخصوص ہے اور اس کے تمام رواۃ ماہر ائمہ ہیں الدانی اپنی کتاب التیسر میں فرماتے ہیں کہ میں نے پورے قرآن کو حفص کی روایت کے مطابق اپنے استاد

(۱۷) ابی الحسن علی بن محمد بن صالح الہاشمی الضریر المقری سے بصرۃ میں پڑھا، انہوں نے

(۱۹) ابی العباس احمد بن سہل الأشنانی، سے پڑھا، انہوں نے

(۲۰) ابی محمد عبید بن الصباح سے پڑھا، انہوں نے

(۲۱) حفص، سے پڑھا، انہوں نے

(۲۲) عاصم سے پڑھا،

الدانی کہتے ہیں کہ عاصم نے

(۲۳) ابی عبدالرحمٰن عبید بن حبیب السلمی، وعن زرّ بن جیش۔ امام عبدالرحمٰن سے اور انہوں نے

(۲۴) عثمان بن عفان، وعلی بن ابی طالب، وابی بن کعب، وزید بن ثابت، وعبداللہ بن مسعود۔

اور ان سب نے

(۲۹) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے،

زرّ نے عثمان بن عفان، و ابن مسعود، کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پڑھا۔

مصنف:شاہ ولی اللہ

ترجمہ:محمد مشتاق تجاروی

مقدمہ مصنف

حضرت باری تعالیٰ کی نعمتیں شمار سے باہر ہیں اور وہ نعمت جو پیدائش اور رزق کے بعد تمام نعمتوں سے بڑھ کر ہے وہ انبیاء کا مبعوث کرنا ہے۔ حضرت باری تعالیٰ نے گمراہی کے میدان میں بھٹکنے والوں کے لئے انبیائے کرام کی لسانِ رحمت سے ہدایت بھیجی اور اپنے حقوق بیان کیےاور ایسے احکام جن میں انسانوں کی مصلحت تھی، ان کی زبان سے جاری کئے جس سے وہ مقاماتِ قرب تک پہنچیں اور قبر وحشر کے عذاب سے نجات پائیں۔ خاص طور پر حضرت خاتم الانبیاء علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات جو سیدھی، واضح اور روشن ملت کو قائم کرنے کے لئے مبعوث ہوئے تھے اور ان کی دعوت گورے و کالے اور مشرق و مغرب تک وسیع ہوئی۔ اور اللہ تعالیٰ نے بے شمار علوم و معارف صراحتاً یا اشارتاً اور دلالتاً اس ذات شریف کے واسطے سے القا فرمائے۔ اس کی امت کو امتوں میں سب سے اچھی امت اور اس کی سنت کو سنتوں میں سے سب سے اچھی سنت، اس کے علوم کو تمام علوم میں سب سے اچھا اور اس کے معارف کو کشادہ ترین معارف بنایا۔ اے اللہ جیسا کہ تو نے محض اپنے فضل سے ہم کو اس اللہ کی عظیم رسی کے علوم و معارف سے سر بلند کیا ہے اور اس کے عظیم معارف کا فہم تحقیقی طور پر نہ کہ تقلیدی طور پر عطا فرمایا ہے اس پر ہم کو بنا افراط وتفریط کے اللہ کے رسول کی ظاہراً و باطناً کما حقہ اتباع کی توفیق نصیب فرما اور وہ وھی علوم جو ہمارے ذہن میں نہیں آسکتے، ان کو صرف تو جانتا ہے اور بس ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص فرما اور ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متقی، پیروکار اور محبت کرنے والوں میں شمار کر اور علم کی روایت کرنے والے اور اس دین کے اٹھانے والے، جنھوں نے اس دین کو اللہ کے رسول سے ہم تک پہنچایا ہے، یا اس کے سمجھانے کی کوشش کی ہے اور ان کے معنی کی سمجھ کو

ہمارے لئے آسان بنایا ہے، ان کو اجر جمیل اور ثواب عظیم سے مشرف فرما۔ انّک قریبٌ مجیب.

اما بعد۔ اللہ کی رحمت کا فقیر ولی اللہ بن عبدالرحیم عمری دہلوی یہ کہتا ہے کہ فقیر کو ایک لمبے عرصے سے مذاہب کے اختلاف اور علماء کی رایوں کی کثرت اور ہر ایک کے اپنی بات پر اڑے رہنے کی وجہ سے تشویش تھی۔ اس لئے کہ عمل کرنے کے لئے ایک راستے کا متعین کرنا ضروری ہے اور تعین بغیر ترجیح کے نہیں ہوسکتی اور ترجیح کے طریقے بہت سے ہیں۔ لوگوں کو اجمال اور تفصیل دونوں اعتبار سے وجوہ ترجیح میں سخت اختلاف ہے۔ ہر جانب ہاتھ پیر مارتے ہیں اور کوئی فائدہ نہیں ملتا۔ ہر ایک سے مدد مانگی لیکن کوئی مدد نہیں ملی۔ اس کے بعد بہت عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف رخ کیا اور یہ دعا مانگی کہ اے اللہ اگر تو مجھے ہدایت نہیں دے گا تو میں گمراہوں میں شمار ہو جاؤں گا۔ میں نے اپنا چہرہ پھیر لیا ہے اس کی طرف جس نے بنایا ہے آسمانوں کو اور زمین کو۔ میں حنیف ہوں اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔ پس مجھے اشارہ ہوا موطا کی طرف جو امام مالک بن انس کی تصنیف ہے۔ رفتہ رفتہ یہ اشارہ دل کے اندر برگ و بار لانے لگا۔ اس کے برگ و بار میں سے ایک یہ بات ہے کہ یقین کے ساتھ یہ معلوم ہوگیا کہ آج فقہ کی کوئی کتاب موطا سے زیادہ مضبوط نہیں ہے۔

کسی کتاب کی فضیلت دوسری کتاب پر یا تو مصنف کی فضیلت کی وجہ سے ہوتی ہے یا اس کتاب میں صحت کا جو التزام کیا گیا ہے اس کی وجہ سے ہوتی ہے، یا اس کی حدیث کی شہرت کی وجہ سے ہوتی ہے، یا جمہور علماء اسلام میں اس کی مقبولیت کی وجہ سے ہوتی ہے، یا حسن ترتیب اور تمام اہم مقاصد پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور یہ تمام جہات موطا میں موجود ہے۔ اس لئے یہ کتاب زمین پر موجود تمام کتابوں سے افضل ہے۔

مصنف کی فضیلت کا جہاں تک تعلق ہے تو جاننا چاہئے کہ آج لوگوں کے ہاتھ میں سوائے موطا کیکوئی ایسی کتاب نہیں ہے جس کا مصنف تبع تابعین میں سے ہو۔ اور ایسی کوئی کتاب نہیں ہے جس کی جلالت شان پر سارے محدث ایسے متفق ہوں جیسے موطا پر ہیں۔ اس لئے کہ تبع تابعین کے زمانے میں امام مالک کے برابر کوئی اور شخصیت نہیں تھی اور جو تھیں ان میں

سے کسی کی اب کوئی کتاب باقی نہیں ہے اور فقہ کے ائمہ نے جو کتابیں خود لکھی تھیں ان میں سے اب کوئی کتاب موجود نہیں ہے سوائے موطا کے۔ امام شافعی نے کہا ہے کہ جب علماء کا ذکر کیا جائے تو امام مالک آسمان میں چمکتے ہوئے ستارے کی مانند ہیں ۔ یہ تشبیہ ان کے بلند مقام اور ان کے نورِ علم کو ظاہر کرتی ہیں۔ کسی آدمی کا مجھ پر حدیث کے معاملے میں امام مالک سے زیادہ احسان نہیں ہے۔ انہوں نے مزید کہا کہ مالک اور ابن عیینہ علم اور قوت حدیث میں ایک دوسرے کے ساتھی ہیں، اگر یہ نہ ہوتے تو علم حدیث حجاز سے ختم ہو جاتا۔ اور مزید کہا کہ علم تین آدمیوں کے گرد گھومتا ہے، مالک ابن انس، سفیان ابن عیینہ اور لیث مصری۔

سفیان ابن عیینہ کہتے ہیں کہ حدیث میں آتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جلد ہی لوگ اونٹوں کے جگر کو مارتے ہوئے سفر کریں گے اور طلب علم میں ان کو دوڑائیں گے۔ اس وقت وہ مدینے کے ایک عالم سے بڑا کسی عالم کو نہیں پائیں گے۔ سفیان ابن عیینہ کہتے ہیں کہ شاید اس سے مراد مالک ابن انس ہیں۔ انہوں نے مزید کہا کہ اللہ تعالیٰ امام مالک پر رحم کرے کہ وہ لوگوں پر بہت سخت تنقید کرتے تھے۔ انہوں نے مزید کہا کہ امام مالک نے جو حدیثیں روایت کیں وہ صحیح حدیثیں کیں، اور جو حدیث بھی روایت کی وہ ثقہ لوگوں سے روایت کی۔ مجھے ڈر ہے کہ مدینہ امام مالک کے بعد خراب ہو جائے گا۔

عبدالرحمٰن ابن مہدی کہتے ہیں کہ زمین کے اوپر امام مالک بن انس سے زیادہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا محفوظ کرنے والا کوئی نہیں ہے۔ انہوں نے مزید کہا کہ حدیث کے معاملے میں امام مالک کی صحت پر میں کسی کو مقدم نہیں کرتا۔ اور مزید فرمایا سفیان ثوری حدیث میں امام ہیں لیکن سنت میں امام نہیں ہیں اور اوزاعی سنت میں امام ہیں حدیث میں امام نہیں ہیں۔ اور مالک ابن انس دونوں میں امام ہیں۔ حافظ ابن صلاح سے اس کی تشریح کرنے کے لئے کہا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس جگہ سنت بدعت کی ضد ہے۔ چنانچہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آدمی حدیث کا عالم ہوتا ہے لیکن سنت کا عالم نہیں ہوتا۔ مولف (شاہ ولی اللہ) کہتا ہے کہ اس کلام کی شرح میں مزید تفصیل کی ضرورت ہے۔ جاننا چاہئے کہ سلف مسائل و فتاویٰ کے استنباط میں دو طریقے اختیار کرتے تھے۔ ایک تو یہ کہ قرآن، حدیث اور آثار صحابہ کو جمع کرتے اور اس میں سے

استنباط کرتے۔ یہ طریقہ دراصل محدثین کا طریقہ ہے۔ دوسرا طریقہ یہ تھا کہ قواعد کلیہ جن کو ائمہ کے ایک گروہ نے تنقیح وتہذیب کر کے وضع تھا ان کو بغیر ماخذ کی طرف رجوع کئے ہوئے سامنے رکھتے اور جو مسئلہ پیش آتا اس کا جواب ان قواعد سے تلاش کر لیتے۔ یہ طریقہ فقہ کا طریقہ ہے۔ کچھ سلف کے یہاں پہلا طریقہ زیادہ غالب تھا اور کچھ سلف دوسرے طریقے پر عمل کرتے تھے۔ اس عبارت میں دراصل اسی کی طرف اشارہ ہے۔

کہا جاتا ہے کہ حماد بن علی سلیمان ابراہیم نخعی کے مسائل کے سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ وہ ان بنیادی اصولوں کے ماہر تھے جو انہوں نے اپنے فتاویٰ میں تہذیب و تنقیح کر کے استعمال کئے تھے۔ امام مالک موطا میں اہل مدینہ کے مقرر کردہ اصولوں کو سنت سے تعبیر کرتے ہیں، جہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ سنت جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ہمارے نزدیک یہ ہے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی بھی یہی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ سفیان ثوری حدیث اور آثار صحابہ کے صحیح سند سے نقل کرنے، حدیث کو قائم کرنے اور اس کی فقہی ابواب میں تقسیم کرنے اور احادیث کے استحضار کے سلسلے میں کوفہ میں امام تھے اور اوزاعی فقہ کے ہر باب میں قواعد کلیہ کی معرفت میں امام تھے اور امام مالک دونوں چیزوں میں امام تھے۔ حدیث کے فن میں مہارت رکھنے والوں کے سامنے یہ بات ایسے ہی واضح تھی جیسے آفتاب نصف النہار۔ انہوں نے مزید کہا کہ میں نے امام مالک سے زیادہ عالم کسی کو نہیں دیکھا۔

یحییٰ بن سعید قطان کہتے ہیں کہ امام مالک حدیث میں امیر المومنین ہیں اور ابن معین کہتے ہیں کہ امام مالک مخلوق پر اللہ کی ایک حجت ہیں۔ ابن وہب کہتے ہیں کہ اگر مالک اور لیث نہ ہوتے تو ہم گمراہ ہو جاتے۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ مالک اپنے زمانے کے سب سے زیادہ حافظ حدیث تھے۔ عبداللہ بن احمد بن حنبل نے اپنے باپ سے پوچھا کہ امام زہری کے شاگردوں میں سب سے زیادہ حافظ کون ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ مالک ابن انس امام زہری کی حدیثوں بھی اور دوسری حدیثوں میں بھی سب سے بڑے عالم ہیں۔ امام بخاری کہتے ہیں کہ سب سے صحیح سند مالک عن نافع عن ابن عمر ہے۔ ابونعیم نے حلیۃ الاولیا میں لکھا ہے کہ امام مالک نے فرمایا کہ میں ہر رات خواب میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرتا تھا۔

امام مالک، انس بن مالک بن ابی عامر بن عمر بن حارث الاصبحی کے بیٹے ہیں۔ ابو عامر جلیل القدر صحابی تھے۔ وہ سوائے غزوۂ بدر کے دیگر تمام غزوات میں اللہ کے رسولؐ کے ساتھ رہے۔ اور مالک بڑے تابعین اور علماء میں سے تھے اور وہ ان چار لوگوں میں شامل تھے جو حضرت عثمان کو دفن کرنے کے لئے لے گئے۔ حالانکہ اس ہنگامے اور فتنے میں کوئی یہ نہیں کر پا رہا تھا۔ انہوں نے حضرت عمر اور حضرت عثمان سے روایت کی ہے ابو سہیل نافع بن عامر یہ امام مالک کے چچا ہیں اور ثقہ تابعین میں سے ہیں۔ امام مالک نے ان سے بہت سی روایات لی ہیں۔ امام مالک سنہ ۹۳ میں پیدا ہوئے۔ کچھ کہتے ہیں کہ ۹۰ میں پیدا ہوئے۔ کہتے ہیں امام مالک تین سال ماں کے پیٹ میں رہے، امام مالک لمبے قد کے تھے، بڑا سر تھا، سر پر بال نہیں رکھتے تھے، ان کا رنگ سفید مائل بہ سرخی تھا، سر اور داڑھی کے بال سفید ہو گئے تھے۔ انہوں نے زیادہ تر حدیثیں اہل مدینہ سے حاصل کیں اور انہیں کے ذریعہ علم حاصل کیا۔ پہلے فقہ و فتاویٰ میں لگے پہلے علم و فتویٰ حضرت عمر کے پاس آیا پھر فقہائے صحابہ، جیسے ابن عمر، عائشہ ابن عباس، ابو ہریرہ، انس و جابر کے پاس آیا اور یہ علم کے مرکز بنے اس کے بعد یہ مقام فقہائے سبعہ جیسے سعید ابن مسیّب، عروہ، سالم اور قاسم وغیرہ کو ملا۔ اس کے بعد زہری اور یحییٰ بن سعید، زید بن اسلم، ربیعہ، ابی ازناد اور نافع کو ملا۔ ان کے بعد امام مالک ان سب کے وارث بن گئے اور ان کے حدیث و آثار کو انہوں نے مرتب کیا اور جو سینہ بہ سینہ منتقل ہو رہا تھا اس کو صفحات پر نقل کیا۔ پھر تمام شہروں کے لوگ حدیث کو نقل کرنے میں بھی اور فتاویٰ کو نقل کرنے میں بھی ان کی طرف متوجہ ہوئے۔۔ یہ اپنے وقت میں سب کے امام بنے اور ان کو بڑی شہرت حاصل ہوئی۔ ایسی شہرت ملی کہ کوئی بھی آدمی اس شہرت میں ان کے ہم پلہ و ہم سر نہیں تھا۔ ایک لمبے عرصے تک اس سرداری اور دیانت کے ساتھ مدینہ مکرمہ، جو سارے عالم کی روح اور سارے شہروں کا دل ہے، اس میں رہے۔ اس کے بعد ایک دن ہفتہ کے روز بیمار ہوئے۔ ۲۲ دن بیمار رہ کر بروز یکشنبہ ۱۰ ربیع الاول اور بعض کے نزدیک ۱۴ ربیع الاول سنہ ۱۷۳ میں انتقال ہو گیا۔ سحنون کہتے ہیں کہ امام مالک کی عمر ۸۷ سال تھی۔ وہ مدینے میں ۶۰ سال تک اجتہاد اور فتویٰ کے منصب پر فائز رہے۔ اس مدت میں اطراف و جوانب کے مسائل ان کے پاس آتے اور وہ ان کا درست جواب دیتے۔ جیسا کہ ایک

شاعر نے ان کی تعریف میں کہا ہے:

(ترجمہ)

"وہ جواب دیتے ہیں اور سائل ان کے سامنے سر جھکائے ہوئے کھڑے رہتے ہیں، کسی کو بات کرنے کی ہمت نہیں ہوتی، کوئی سوال جواب نہیں کرسکتا، چونکہ ادب، برد باری اور تقویٰ کی وجہ سے ان کا ایسا احترام اور ہیبت ہے جو بادشاہوں کا بھی نہیں ہے"۔

عمر بن سعید الانصاری نے جس رات امام مالک کا انتقال ہوا، اس رات دیکھا کہ کوئی کہنے والا کہہ رہا ہے:

(ترجمہ)

"اسلام کے ایک ستون کی بنیادیں ہل گئیں۔ اس لئے کہ اس رہنما عالم نے قبر میں ٹھکانا کرلیا جو ہدایت یافتہ تھا اور علم کا نگہبان تھا۔ اس کے اوپر خدا کی طرف سے سلامتی ہو ہمیشہ ہمیش تک۔

یہ بات جاننی چاہئے کہ مدینہ ان کے زمانے میں علماء وفضلاء کا جیسا مرجع تھا اس کے بعد کبھی نہیں ہوا۔ اور جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا، ایک زمانے کے بعد دوسرے زمانے میں عظیم الشان مفتی جو سارے عالم کے لئے قبلہ علم تھے وہ یہاں پیدا ہوئے اور ان سب کے آخر میں یہ ذمہ داری امام مالک کے اوپر پہنچی۔ امام مالک ان چیزوں کے ایسے ہی وارث ہوئے جیسا کہ محسوس کرنے والی چیزوں کو ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں دیا جاتا ہے اور لینے والا اس کو اپنے ہاتھ میں محسوس کرتا ہے۔ انہوں نے جو کچھ ان لوگوں سے لیا تھا اس کو اپنی کتاب میں لکھ دیا اور دنیا کے علماء نے گھوم گھوم کر اس کتاب سے رجوع کیا۔ مذہب امام شافعی کا مسلک درحقیقت اسی کتاب کی تفصیل ہے اور امام محمد کا فقہی سرمایہ جو مبسوط میں ہے، یہ اسی کا علم ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد۔ فقہ کے یہ چار امام ہیں جن کے علم نے سارے عالم کا احاطہ

کر رکھا ہے۔ ان میں سے آخری دو امام تو امام مالک کے شاگرد اور اس کے علم سے فیض اٹھانے والے ہیں اور یہ تبع تابعین کے زمانے میں نہیں تھے۔ لیکن امام ابوحنیفہ اور امام مالک ان میں سے ایک ایسے ہیں کہ بڑے بڑے محدثین، جیسے احمد، بخاری، مسلم، ترمذی، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ اور دارمی نے اپنی کتابوں میں ان سے روایت نہیں لی ہے اور حدیث کی سند ان سے ثقہ سند کے ساتھ جاری نہیں ہوئی ہے۔ دوسرے شخص پر تمام اہل نقل کا اتفاق ہے کہ اگر حدیث ان کی سند سے ثابت ہو تو وہ صحیح ترین حدیث ہے۔

ان کی کتاب میں صحت کے التزام سے متعلق امام شافعی کہتے ہیں کہ زمین کی پیٹھ پر اللہ کی کتاب کے بعد امام مالک کی کتاب سے زیادہ صحیح کوئی کتاب نہیں ہے۔ ایک دوسری روایت میں اس طرح سے آیا ہے کہ زمین پر کوئی کتاب ایسی نہیں بنی جو قرآن کے اتنا قریب ہو جتنا امام مالک کی کتاب ہے۔ اور ایک دوسری روایت میں یہ ہے کہ قرآن کے بعد موطا سے زیادہ صحیح کوئی کتاب زمین پر موجود نہیں ہے۔ حافظ مغلطائی کہتے ہیں کہ سب سے پہلے جس نے صحیح کتاب لکھی وہ مالک ہیں۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ امام مالک کی کتاب امام مالک کے نزدیک بھی اور ان کے ہمنوا یعنی مراسیل اور منقطع سے احتجاج کرنے والوں کے نزدیک بھی صحیح ترین ہے۔ پس امام مالک اور ابوحنیفہ اور اکثر علماء تبع تابعین مراسیل اور منقطع پر عمل کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک حضرت عمر کا قول بھی مضبوط دلیل ہے اور مدینہ کے تابعین کا اتفاق بھی ایک دلیل ہے۔ اس لئے امام مالک اپنے اصول کے مطابق چلے اور حدیث کی صحت میں جو کلام بعد میں ہوئے ہیں وہ ان کے سامنے نہیں تھے۔ پس موطا امام مالک، امام ابوحنیفہ اور تمام تبع تابعین کے لئے صحیح ترین کتاب ہے۔ سیوطی نے ابن حجر کے اس قول پر اضافہ کیا ہے اور کہا ہے کہ مرسل اور منقطع امام مالک کے نزدیک اور ان تمام لوگوں کے نزدیک جو ان کے موافق ہیں حجت ہے۔ اور اگر کسی مرفوع یا موقوف علی الصحابی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہو تو وہ ہمارے نزدیک بھی حجت ہے۔

موطا میں کوئی ایسی مرسل روایت نہیں ہے جس کی تائید مرفوع روایت سے نہ ہوتی ہو۔ یا تو انہی الفاظ کے ساتھ یا پھر اس مفہوم کی دوسری حدیث کے ساتھ۔ اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ

موطا سب کے نزدیک سب سے صحیح کتاب ہے۔

فقیر (ولی اللہ) کہتا ہے کہ کتب ستہ، حاکم اور مستدرک نے امام مالک کے مراسیل کو مرفوع اور موقوف کرنے کی کوشش کی ہے۔ گویا یہ سب موطا کی شروحات یا متممات ہیں۔ اور کوئی ایسی موقوف روایت یا تابعی کا اثر ایسا نہیں ہے کہ اس کی اصل کتاب وسنت میں نہ ہو جیسا کہ آپ اس شرح میں دیکھیں گے۔

ابن عبدالبر نے ایک کتاب لکھی اور اس میں یہ کوشش کی کہ موطا میں جو مرسل ہیں ان کو مرفوع کریں اور کہا کہ موطا میں جتنے بلغات ہیں اور ثقات سے جو روایتیں ہیں وہ ۶۱ ہیں۔ لیکن یہ تمام امام مالک کے علاوہ دوسرے طریقوں سے مسند ہیں سوائے چار حدیثوں کے کہ ہمیں ان کا ماخذ نہیں ملا۔ (۱) انی لا اَنسی ولکن اُنسّی. (۲) ان رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم اُری اعمار الناس الحديث. (۳) اخرما او صا فی رسول الله صلى الله عليه وسلم و قد وضعت رجلی فی العزز. (۴) اذا نشاء ت بحرية ثم تشامت فتلك عين غديقةٌ.

فقیر کہتا ہے کہ کیا حدیث اگر ان الفاظ اور ان شکلوں میں ثابت نہیں ہے لیکن ان کے معنی صحیح ہیں۔ یہ گفتگو اگر اللہ نے چاہا تو اپنے مقام پر تفصیل سے آئے گی۔

موطا کی شہرت کا حال یہ ہے کہ بے شمار لوگوں نے یہ کتاب امام مالک سے روایت کی ہے اور ان میں سے بھی ہر ایک سے ایک جم غفیر نے اس کو روایت کیا۔ حتیٰ کہ ہارون رشید، امین اور مامون جیسے بادشاہوں نے بھی روایت کیا ہے۔ بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ مہدی اور ہادی نے بھی روایت کیا ہے۔ مجتہدین میں سے امام شافعی اور محمد بن حسن نے بلاواسطہ اور امام احمد نے عبدالرحمٰن بن مہدی سے اور ابو یوسف نے ایک آدمی سے روایت کیا ہے۔ اور محدثین کی ایک ایسی جماعت نے بھی اس کو روایت کیا ہے جس کو شمار نہیں کیا جا سکتا۔ امام مالک کے خاص شاگردوں میں یحییٰ بن یحییٰ مصمودی اور ابن قاسم اور رضیع نے روایت کیا ہے۔ صوفیاء میں سے ذالنون مصری وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ اور اہل مصر وشام وعراق ویمن اور خراسان کے بے شمار لوگوں نے روایت کیا ہے۔

موطا کے ۳۰ سے زیادہ نسخے موجود ہیں۔ ابن عبدالبر نے اپنی کتاب تمہید اور استذ کار کی بنیاد بارہ نسخوں پر رکھی جو ان میں سب سے زیادہ مشہور اور قوی تھے۔ قاضی عیاض نے کہا ہے کہ جتنی اہمیت موطا کو دی گئی اتنی اہمیت کسی اور کتاب کو نہیں دی گئی ہے۔ متقدمین میں سے ابن عبدالبر نے اپنی کتاب تمہید اور استذ کار میں اس کی شرح کی ہے اور ابو ولید بن صفار نے اپنی کتاب مرغب میں اور بھی بہت سی کتابوں کا نام لیا ہے۔ بعض لوگوں نے اس کے لئے مسند لکھی، کچھ نے اسماء رجال پر کتابیں لکھی، کچھ نے اس کی منقطع کو موصول کرنے کے لئے کتاب لکھی لیکن اس کے بعد پھر ایک زمانے تک علماء نے نہ اس کی شرح لکھی اور نہ روایت کی۔ یہاں تک کہ اب اس فقیر نے اس کو اہل مکہ کے بعض لوگوں سے مسلسل روایت کیا ہے۔ امام مالک تک بغیر کسی انقطاع کے آج امام مالک کے زمانے کی کوئی کتاب سوائے اس کے موجود نہیں ہے۔ چہ جائیکہ سماع کا تسلسل موجود ہو۔

موطا کو مسلمانوں میں جو مقبولیت حاصل ہوئی تو اس کا ایک سبب یہ ہے کہ امام مالک کے مسلک کی بنیاد ہی یہ کتاب ہے اور امام شافعی کے مسلک کی اصل بھی یہی ہے۔ اگر چہ انہوں نے بعض جگہ اس پر تنقید بھی کی ہے اور کچھ روایات میں دوسری روایتوں کو ترجیح دی ہے لیکن ان کے اجتہاد کی بنیاد موطا امام مالک ہی ہے۔ امام محمد کے لئے مبسوط وغیرہ میں فقہی سرمایہ موطا ہے۔ ورنہ امام ابوحنیفہ سے انہوں نے جو روایتیں لی ہیں وہ تمام فقہی مسائل کے لئے کافی نہیں ہیں۔ وہ موطا میں بہت سی جگہ یہ بات کہتے ہیں۔ بہ اقول و بہ کان یقول ابوحنیفہ۔ اصحاب کتب ثقہ کے یہاں اس کی مقبولیت اس سے ظاہر ہے کہ امام بخاری کو جب تک امام مالک کے واسطے سے کوئی مرفوع اور متصل روایت ملتی ہو تو اس کو نہیں چھوڑتے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ وہ ان کے شرائط کے مطابق ہو ورنہ اس کے لئے شواہد لاتے ہیں۔ انہوں نے بہت سی جگہ موطا کے آثار سے استشہاد کیا ہے۔

جہاں تک اس کتاب کی ترتیب اور استیعاب کا تعلق ہے تو جاننا چاہئے کہ صحابہ اور تابعین کے زمانے میں علم کو لکھنے کی روایت نہیں تھی۔ جب عمر بن عبدالعزیز کا زمانہ آیا تو انہوں نے اپنے فقہاء کو لکھا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور حضرت عمر کے اقوال کو لکھیں۔ ابن

شہاب نے اس کا آغاز کیا لیکن اس میں کوئی ترتیب اور ابواب بندی نہیں تھی۔ اس کے بعد تیسرے طبقے کے بڑے لوگوں نے تصنیف اور تبویب شروع کی۔ چنانچہ ربیع بن صبیح اور سعید بن عروبہ نے کچھ چیزیں مدون کیں۔ اس کے بعد امام مالک نے احکام کی تدوین کی اور فقہ کے تمام ابواب پر گفتگو کی اور احادیث مرفوعہ میں جو صحیح ترین تھی اس کو جمع کیا اور اس کے بعد مراسیل اور بلغات، اقوال صحابہ و فتاویٰ تابعین کے ذریعہ ان کی شرح کی۔ مکہ میں ابن جریج، شام میں اوزاعی، کوفہ میں سفیان ثوری، بصرہ میں حماد بن سلمیٰ اور واسط میں ہشیم، یمن میں معمر، خراسان میں ابن مبارک اور یمن میں جلیل بن عبدالحمید نے کتابیں لکھنا شروع کیا اور تقریباً ۲۰۰ مسانید مرتب ہوئیں۔ انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو آثار وغیرہ سے الگ کیا۔

امام مالک نے موطا میں تقریباً ۱۰۰۰۰ حدیثیں جمع کی تھیں۔ پھر ان پر نظر ثانی کرتے رہے اور کم کرتے رہے۔ حتیٰ کہ اتنی باقی رہ گئی جو اب ہیں۔ ابو حاتم رازی سے پوچھا گیا کہ موطا کو موطا کیوں کہتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ موطا ایسی چیز کو کہتے ہیں جو لوگوں کے لئے ہموار بنائی گئی ہو۔ اسی لئے اسے موطا کہا جاتا ہے۔

امام مالک نے جب فقہ میں یہ کتاب لکھی اور اس کا نام موطا رکھا تو اور لوگوں نے بھی اسی طرح کتابیں لکھنی شروع کیں۔ امام مالک سے کہا گیا کہ آپ نے محنت کر کے یہ کتاب لکھی تھی، اب دوسرے لوگ بھی ایسی کتابیں لکھ رہے ہیں۔ آپ نے جواب دیا کہ ان میں سے وہی کتابیں مقبول ہوں گی جو اللہ کی رضامندی کے لئے لکھی گئی ہوں۔ چنانچہ کچھ عرصہ کے بعد ان کتابوں کا نام ونشان مٹ گیا۔ گویا کنوئیں میں ڈال دی گئیں۔ ایک روز امام مالک نے مطرف بن عبداللہ سے پوچھا کہ لوگ میری کتاب موطا کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ لوگ دو طرح کے ہیں، بعض دوست ہیں وہ تعریف میں مبالغہ کرتے ہیں، بعض حسد کرنے والے ہیں وہ الزام تراشی کرتے ہیں۔ امام مالک نے کہا کہ اگر آپ کی عمر لمبی ہوتی تو آپ دیکھتے کہ اللہ کیا چاہتا ہے؟ ابوبکر ابہری سے کہا کہ موطا میں جو کچھ موجود ہے وہ اللہ کے رسول کی احادیث اور صحابہ وتابعین کے آثار سب ملا کر ۱۷۲۰ روایتیں ہیں۔ ان میں سے ۶۰۰ حدیثیں مسند ہیں، ۲۲۲ مرسل ہیں اور ۶۱۳ موقوف ہیں، ۲۷۵ اقوال تابعین ہیں۔ ابن حزم کہتے ہیں، موطا میں جو کچھ

ہے وہ میں نے گنے تو پایا کہ ۵۰۰ حدیثیں مسند ہیں، ۱۳۰۰ کچھ مرسل ہیں اور صحیح بات اللہ ہی جانتا ہے۔

فقیر نے اس شرح میں پوری کوشش کی ہے کہ موطا کی احادیث کو کتب فقہ کی ترتیب پر رکھے، جیسا کہ آپ دیکھیں گے۔

سعدون نے موطا کی تعریف میں خوبصورت قصیدہ لکھا ہے۔ میں موطا کی تعریف کو اس قصیدے پر ختم کرتا ہوں۔

اقل لمن يروى الحديث و يكتب — و يسلک سهل الفقه فيه ونطلب

ان احببت ان تدعىٰ لدى الحق عالماً — فلا تعد ماتحوى من العلم يثرب

اتترک دارا کان بين بيوتها — يروح و يغدو جبرئيل المقرب

ومات رسول الله فيها و بعده — بسنة اصحابه قدتادّبوا

فرق شمل العلم فى تابعيهم — وكل امر منهم له فيه مذهب

فخلصه بالسبل للناس مالک — و منه صحيح فى المجس و اجرب

فابدا بتصحيح الرواية داء ه — و تصحيحها فيه و داء مجرب

ولولم يلح نورالمؤطا لمن سرى — بليل عماه مادرى اين يذهب

فبادر مؤطا مالک قبل فوته — فما بعده ان فات للحق مطلب

ودع للمؤطا كل علم تريده — فان المؤطا الشمس والعلم كوكب

هوا لاصل طاب الفرع منه لطيبه — ولم لاتطيب الفرع والاصل طيب

هوالعلم عند اللّٰه بعد كتابه — وفيه لسان الصدق بالحق معرب

لقد اعربت اثاره ببينهما — فليس لها فى العالمين مكذب

ومماىه اهل الحجاز تفاخروا — بان المؤطا بالعراق مُحَبَّبُ

ومن لم يكن كتب المؤطا ببيته — فذاک من التوفيق بيت مُخَيبُ

اتعجب منه اذعلا فى حَيٰوتِهِ — تعالِيُه من بَعْدِ الْمَنِيَّةِ اَعْجَبُ

لقد احسن التخليص فى كل ماروى — كذا فعل من يخشے الا لله و يرهب

لقد فاق اهل العلم حیا و میتا — فاضحت به الامثال للناس تضرب

وما فاقهم الا بتقوی و خشیةٍ — و اذا کان یرضی فی الاله و یغضب

فلا زال یسقی قبره کل عارض — بمنبثق ظلت عز الیه تسکب

(ترجمہ) میں کہتا ہوں اس کو جو حدیث کی روایت کرے
اور حدیث لکھے اور فقہ حاصل کرنے کے راستے میں چلے۔
اگر وہ چاہتا ہے کہ وہ خدا کے نزدیک عالم کہلائے تو مدینے
میں جو علم ہے اس سے تجاوز نہ کرے۔ ارے تم
دارالہجرت کو چھوڑ رہے ہو کہ اس کے گھروں کے درمیان
صبح اور شام کے وقت جبرئیل جیسا مقرب فرشتہ آتا تھا اور
بعد میں اللہ کے رسولؐ کی وفات اس میں ہوئی اور آپ کی
وفات کے بعد صحابہ نے آپ کی سنت کو زندہ رکھا اور آپ
کے طریقوں کی پیروی کی اور پھر تابعین میں علم پھیلایا۔
ان میں سے ہر تابعی کا اپنا مسلک ہے۔ امام مالک نے
لوگوں کے لئے علم کو خالص کیا۔ پھر علم کی دو قسمیں ہو
گئیں، ایک اچھا اور دوسرا بیمار۔ تو امام مالک نے بیمار علم کا
علاج کیا۔ اس طرح کہ صحیح علم کو ذکر کیا۔ اور یہ صحیح علم کا
ذکر کرنا علم کے لئے مجرب دوا تھی۔ اگر موطا کا نور ظاہر نہ
ہوتا تو جو شخص رتوندھی میں مبتلا ہے اور رات میں چل رہا
ہے تو وہ ہرگز نہ جان سکتا کہ وہ کہاں جا رہا ہے۔ اس لئے
مام مالک کے ختم ہونے سے پہلے مؤطا امام مالک کی
طرف دوڑو، ا۔ چونکہ اگر وہ گزر گئے تو پھر یہ مقام تمہیں
نہیں ملے گا۔ موطا میں لگ جا اور ہر علم کو چھوڑ دے۔ اس
لئے کہ موطا سورج ہے اور باقی سارے علم ستارے ہیں۔

موطا اصل ہے علم میں اور علم احکام کی روح خوش ہو رہی ہیں اس لئے کہ وہ موطا کی فرع ہیں۔ جب اصل اچھی ہوتی ہے تو اس کی فرع کو خوشی کیوں نہیں ہو۔ موطا وہ ہے جو اللہ کے نزدیک قرآن کے بعد سب سے زیادہ مقبول کتاب ہے۔ موطا میں زبانِ حق کے ذریعہ واقعی امور کی خبر دی گئی ہے۔ موطا کے ذریعہ شریعت کے احکام اس طرح بیان کئے گئے ہیں کہ دنیا میں اس کا جھٹلانے والا کوئی باقی نہیں رہے گا۔ اہل حجاز اس کتاب کے اوپر فخر کرتے ہیں اور اہل عراق اس کو دوست رکھتے ہیں۔ جو آدمی موطا نہ لکھے اور اپنے گھر میں نہ رکھے تو وہ گھر توفیق الٰہی سے محروم ہے۔ تم تعجب کرتے ہو کہ امام مالک کو ان کی زندگی میں اتنا بڑا مقام مل گیا۔ دیکھنا مرنے کے بعد ان کا مقام اور بلند ہوگا۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے امام مالک کو ان کی موطا کے لئے ایسی جزائے خیر جو عقلمند اور مہذب آدمی کو دی جاتی ہے۔ انہوں نے جو کچھ روایت کیا، سب کے اندر صحیح بات کو روایت کیا اور جو خدا سے ڈرتا ہے وہ ایسا ہی کرتا ہے۔ ان کی کتاب تمام زندہ اور مردہ اہل علم سے افضل ہے۔ اور وہ تو گویا ایک مثال بن گئی ہے جو لوگوں میں دی جاتی ہے۔ امام مالک لوگوں پر اپنے تقوے اور خوفِ خدا کی وجہ سے بلند مقام پر پہنچے۔ وہ خدا کی مرضی کے لئے راضی ہوتے تھے اور خدا کی ناراضگی کے لئے ناراض ہوتے تھے۔ ہر بادل اس کی قبر کے اوپر بارش برساتا رہے مشک ریز پانی۔

مؤطا کے اس برگ و شاخ میں سے ایک یہ ہے کہ یقین کے ساتھ معلوم ہو گیا کہ اجتہاد فقہ یعنی احکام شریعت کی معرفت تفصیلی دلائل کے ساتھ آج مسدود ہے سوائے ایک راستے کے وہ یہ کہ موطا کو سامنے رکھا جائے اور اس کی مرسل روایات کو موصول کیا جائے، صحابہ و تابعین کے احکام کو پہچانا جائے اور الفاظ کے مفہوم کے متعین کرنے، دلائل کی تطبیق کرنے، رکن اور شرط کی وضاحت کرنے اور ایسے قواعد کلیہ جو جامع اور مانع ہوں، ان کو متعین کرنے اور احکام کی علتوں اور عام و خاص کو جاننے وغیرہ میں مجتہدانہ نظر ڈالی جائے۔ اس میں امام شافعی وغیرہ کی تنقیدوں کو نظر میں رکھا جائے اور اس کے بعد کوشش کی جائے کہ ان مسائل پر مضبوط دلائل کے ذریعہ یقین کے ساتھ یا غالب رائے کے مطابق شرعی حکم معلوم ہو جائے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اجتہاد ہر زمانے میں فرض کفایہ ہے اور اس جگہ اجتہاد سے مراد اجتہاد مستقل ہے۔ جیسے امام شافعی کا اجتہاد کہ وہ جرح تعدیل اور لغت وغیرہ کے پہچاننے میں کسی کے محتاج نہیں تھے۔ اور مجتہدانہ نظر کے لئے کسی کی رہنمائی کے محتاج نہیں تھے اور نہ احکام شریعہ کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے اور ان کی مجتہدانہ ترتیب و تقسیم کرنے میں کسی کے محتاج تھے۔

ہم نے جو یہ بات کہی تھی کہ اجتہاد ہر زمانے میں فرض ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مسائل بے شمار ہوتے ہیں۔ ان مسائل میں حکم خداوندی کا جاننا ضروری ہے جو چیزیں لکھی گئی ہیں اور مدون ہوئی ہیں وہ کافی نہیں ہیں۔ ان میں بہت اختلاف ہے جو دلائل کی طرف رجوع کئے بغیر حل نہیں ہو سکتا اور اس کے راستے مجتہدین کے زمانے تک بند ہو گئے۔ اس لئے اجتہاد کے اصولوں پر نظر ثانی کے بغیر نئے مسائل حل نہیں ہوں گے۔ اور ہم نے جو یہ بات کہی ہے کہ آج اجتہاد کے راستے مسدود ہیں سوائے اس ایک راستے کے کہ صرف احادیث پر مسائل کے حل کے لئے اکتفا نہ کریں بلکہ ضروری ہے کہ آثار صحابہ و تابعین کو بھی سامنے رکھیں تو اس وقت کوئی ایسی کتاب جو اس ضرورت کو پوری کرتی ہو اور اس میں مجتہدانہ نظر ڈالی گئی ہو، وہ موطا کے علاوہ اور کوئی نہیں۔ اس بات کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں ہے کہ کتب ماثورہ جن کے ذریعہ شریعت کے اصول پہچانے جاتے ہیں اور جن کے ذریعہ علماء و مجتہدین کا کلام جانا جا سکتا ہے

ہمارے زمانے کے سادہ لوح علماء جن کی مثال ایسی ہے جیسے کہ اونٹنی جس نے خود اپنی ناک میں نکیل ڈال رکھی ہے (اپنی عقل کو استعمال نہیں کرتے)۔ وہ نہیں جانتے کہ کہاں جا رہے ہیں، ان کا منصب دوسرا ہے، جو وہ کر رہے ہیں ان کو ان چیزوں کا مکلّف نہیں بنایا گیا ہے۔

کسی شاعر نے کہا ہے:

(ترجمہ) اللہ نے جنگ کے لئے مرد پیدا کئے ہیں اور ثرید

اور پیالے کے لئے دوسرے لوگ پیدا کئے گئے ہیں۔

ان چیزوں کو دیکھ کر پہلے موطا کی روایت کا شوق اور پھر اس کی شرح لکھنے کا شوق پیدا ہوا۔ شرح میں فقہی مسائل کی ترتیب وتبویب کتب فقہ کے مطابق اور متعلق آیات کا ذکر غریب الفاظ کی شرح اور ہر حدیث کا ترجمہ اور ہر مسئلے میں فقہا کا اختلاف بیان کیا گیا ہے۔ نص میں واحد الفاظ کا تعین ہر حکم کی علت متعین کرنا اور اس کے ذریعہ اس کو اصول وقواعد کا وضع کرنا اور امام شافعی پر تنقید وغیرہ جو اجتہاد کے مشکلات میں سے ہیں، ان کا ذکر کیا گیا ہے۔ مرسل روایات کو موصول کیا ہے۔

صحابہ اور تابعین کے اقوال کے ماخذ بھی محدثین کے نزدیک مشکل چیزوں میں ہے ان کو بیان کیا گیا ہے۔ اگر ہمارے زمانے کے لوگ ان مشکلات کو نہ سمجھ سکیں اور اس چیز کو غنیمت نہ جانے تو کوئی شکایت نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ چیزیں تو مجتہدین اور محدثین کے لئے بھی مشکل تھیں تو آج کے لوگوں کے لئے تو اور مشکل ہوں گی۔ مثل مشہور ہے کہ آدمی جس چیز کو نہیں جانتا وہ اس کا دشمن ہوتا ہے (المرد لایزال عدواً لما جهل)۔

جاننا چاہئے کہ امام مالک نے فقہ کی بنیاد احادیث پر رکھی ہے۔ ایسی احادیث پر جو مسند ہوں یا ثقہ راویوں کے ذریعہ روایت کی گئی مرسل ہوں۔ اس کے بعد حضرت عمر کے فتاویٰ اور اس کے بعد ابن عمر کے فتاویٰ اور ان کے عمل، اس کے بعد دوسرے فتاویٰ اور مدینے کے فقہائے سبعہ یعنی سعید ابن مسیّب، عروۃ ابن زبیر، قاسم، سالم، سلیمان بن یسار، ابوسلمہ، ابوبکر بن عبدالرحمان بن الحارث بن ھشام، ابوبکر بن عمرو ابن الخرم اور خلیفہ اول عمر بن عبدالعزیز وغیرہ کے اقوال اور فیصلوں پر رکھی ہے۔ حضرت عمر کے فیصلے اس وجہ سے اختیار کئے گئے ہیں کہ ان کی

رائے اکثر وحی و کتاب کی رائے کے موافق ہوتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ایک خواب بیان فرمایا کہ حضورؐ نے دودھ پیا اور باقی دودھ عمر کو دے دیا۔ اس کی تعبیر علم سے کی گئی۔ اسی طرح حضرت عمر کے اوپر ایک پوری قمیص دیکھی گئی۔ اس کی تعبیر بھی علم لی گئی۔ اس کے علاوہ حضرت عمر کے فیصلے وہ ہیں جن پر تقریباً سارے صحابہ کا اتفاق ہے۔

جہاں تک ابن عمر کے عمل کو اختیار کرنے کا تعلق ہے تو اکابر صحابہ نے ان کی استقامت اور علم کے معاملے میں سب پر ان کی فضیلت کو تسلیم کیا ہے۔ حضرت حذیفہ کا قول ہے کہ جس دن اللہ کے رسولؐ کا انتقال ہوا تو اس دن ہر شخص میں ایک تبدیلی آئی لیکن عمر اور عبداللہ بن عمر جس حال میں تھے ویسے ہی رہے۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ ابن عمر کی رائے سے عدول مت کرو۔ اس لئے کہ ابن عمر آنحضرتؐ کے بعد ۶۰ سال تک زندہ رہے۔ تو ان پر آنحضرتؐ کی آپ کے صحابہ اور حضرت عائشہ وغیرہ کی کوئی روایت مخفی نہیں تھی۔ ابن شہاب نے مزید کہا کہ ہم نے عبداللہ بن عمر سے زیادہ اللہ کے رسول کی سنت پر عمل کرنے والا کسی کو نہیں دیکھا۔ محمد بن حنفیہ نے کہا کہ ابن عمر اس امت کے سب سے بہترین انسان تھے۔ سعید بن زبیر نے کہا کہ میں نے ابن عمر اور ابو ھریرہ اور ابو سعید وغیرہ کو دیکھا۔ یہ سمجھتے تھے کہ ابن عمر کے سوا کوئی شخص ایسا نہیں ہے جو اسی حالت میں ہو جس حالت میں وہ اللہ کے رسولؐ کے زمانے میں تھا۔ جابر کہتے ہیں کہ جب تمہیں یہ پسند ہو کہ اصحاب محمدؐ میں سے کسی کو دیکھو جن کے اندر حضور کے بعد کوئی تبدیلی نہیں آئی تو عبداللہ بن عمر کو دیکھو۔ ان کے سوا ہر شخص میں تبدیلی آ گئی۔ ابو جعفر نے کہا کہ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں سے اللہ کے رسول کی حدیث سنتے ہوئے ابن عمر سے زیادہ خوفزدہ کسی کو نہیں دیکھا کہ کہیں کوئی کمی یا زیادتی نہ ہو جائے۔ نافع کہتے ہیں اگر آپ دیکھتے کہ ابن عمر کس طرح اللہ کے رسولؐ کی پیروی کرتے ہیں تو کہتے کہ یہ شخص مجنوں ہے۔ جعفر بن محمد اپنے باپ سے اور اپنے دادا علی ابن حسین سے روایت کرتے ہیں کہ علی ابن حسین نے کہا کہ ابن عمر سب سے بڑے زاہد تھے اور سب سے اچھی رائے رکھنے والے تھے۔

یہ تمام آثار مستدرک حاکم میں مذکور ہیں۔ ابن عمر کی استقامت کا ایک نمونہ یہ ہے کہ ابن عمر نے فتنہ کے موقع پر کوئی مداخلت نہیں کی۔ انہوں نے حضرت علی کے ہاتھ پر اس شرط کے

ساتھ بیعت کی کہ وہ کسی مسلمان سے جنگ نہیں کریں گے اور حضرت علی نے بھی اس پر رضامندی کا اظہار کیا اور اسی لئے انہوں نے ان جنگوں سے اجتناب کیا جو اس دور میں ہوئیں۔ نافع نے نقل کیا ہے کہ ابن عمر کعبہ میں داخل ہوئے۔ میں نے سنا کہ وہ سجدے کی حالت میں یہ کہہ رہے تھے کہ اے اللہ قریش کی مخالفت سے مجھے تیرے خوف کے سوا دنیا کی کسی چیز نے نہیں روکا۔

مدینہ کے دیگر تابعین کے اقوال کے اختیار کرنے کا سبب یہ ہے کہ مدینہ شہروں کی روح اور دل ہے۔ علماء ہر زمانے میں وہاں جاتے رہے اور اپنی آراء کو اہل مدینہ کے سامنے پیش کرتے رہے۔ اس طرح اہل مدینہ کے سامنے تمام علوم اس طرح منقح ہو گئے کہ کسی اور کے سامنے نہیں تھے۔ امام مالک کے تمام اساتذہ مدینے کے تھے، سوائے چھ کے۔ یعنی ابو زبیر اہل مکہ میں سے اور حمید طویل اور ایوب سختیانی اہل بصرہ میں سے، عطار بن عبداللہ اہل خراسان میں سے، عبدالکریم اہل جزیرہ میں سے اور ابراہیم بن ابی عیلہ اہل شام میں سے۔

جاننا چاہیئے کہ امام مالک نے عبداللہ بن عمر کی احادیث زیادہ تر نافع عن ابن عمر اور عبداللہ بن دینار عن ابن عمر روایت کی ہے۔ کبھی کبھی ابن عمر اپنے والد کے واسطے سے بھی حدیث بیان کرتے ہیں اور حضرت عائشہ کی روایات ابن شہاب عن عرویٰ یا عن قاسم عن عائشہ یا ھشام بن عرویٰ عن ابیہ عن عائشہ اور عن عبدالرحمان بن قاسم عن ابیہ عن عائشہ اور عن یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہ اور عن ابی رجال عن امہ عمرۃ عن عائشہ روایت کی ہے اور ابوعمرۃ کی روایتیں عن ابی زناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ اور عن العلا بن عبدالرحمٰن عن ابی ہریرہ اور عن ابن شہاب عن سعید ابن میتب یا عن ابی سلمہ یا عن ابی بکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث بن ہشام عن ابی ہریرہ یا یحییٰ بن سعید عن سعید ابن میتب یا سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ اور عن سمی عن ابی صالح عن ابی ہریرہ اور سعید ابن سعید عن ابیہ عن ابی ہریرہ روایت کی ہیں۔

حضرت انس کی حدیثیں عن ابن شہاب عن ابن انس اور عن ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن عن انس اور عن اسحاق بن عبداللہ بن ابوطلحہ عن انس اور عن حمیر عن انس اور عن عبداللہ بن ابو بکر عن انس روایت کی ہیں اور جابر کی حدیثیں عن ابی زبیر عن جابر اور عن جعفر بن محمد عن ابیہ عن جابر اور عن

وہب بن کیسان عن جابر اور عن محمد ابن المنکدر عن جابر روایت کی ہیں۔ اور ابوسعید خدری کی حدیثیں عن عمر بن یحییٰ المازنی عن ابیہ عن ابی سعید اور عن محمد بن یحییٰ بن حبان عن ابی سعید روایت کی گئی ہیں اور سہل بن سعد کی روایتیں ابی حازم عن سہل سے روایت کی ہیں۔

امام مالک نے ان اسناد سے تقریباً ۵۰۰ حدیثیں روایت کی ہیں۔ اور یہ حدیثیں مشرق و مغرب میں سب سے زیادہ صحیح اور مضبوط حدیثیں ہیں۔ امام مالک نے حضرت علی اور عبداللہ بن عباس سے کم روایتیں لی ہیں۔ ہارون رشید نے اس کا سبب پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دونوں میرے شہر میں نہیں تھے اور میں نے ان کے شاگردوں سے ملاقات بھی نہیں کی۔ اس کے باوجود ان کی بعض حدیثیں روایت کی گئیں ہیں اور ان کی سند عن ابن شہاب عن عبداللہ اور حسن، جو دونوں محمد بن علی کے بیٹے ہیں اور انہوں نے اپنے باپ سے اور انہوں نے حضرت علی سے روایت کی ہیں اور ابن شہاب عن عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود عن ابن عباس اور عن زید بن اسلم عن عطا بن یسار عن ابن عباس روایت کی ہیں۔

جہاں تک امام مالک کی مراسیل کا تعلق ہے تو اس میں ان کے اساتذہ بہت ہیں۔ ان میں سب سے اہم ابن شہاب عن الفقہاء اسبعہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ابن شہاب عن نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور زید بن اسلم عن عطا بن یسار عن نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور زید بن اسلم عن نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور یحییٰ بن سعید عن سعید بن میتب عن نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور یحییٰ بن سعید عن نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صفوان بن سلیم عن نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ھشام بن عرویٰ بن ابیہ عن نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور جعفر عن ابیہ عن نبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کی ہیں۔ امام مالک نے گویا ایک جماعت کی کتابوں اور نسخوں کا مطالعہ کیا تھا اور ان کو امام مالک نے بلغات سے تعبیر کیا ہے۔

حضرت عمر کے آثار انہوں نے عن نافع علی ابن عمر عن عمر اور عن زید بن اسلم عن ابیہ عن عمر اور عن زید بن اسلم عن عمر اور عن نافع عن اسلم عن عمر اور عن یحییٰ بن سعید عن سعید ابن میتب عن عمر اور عن یحییٰ بن سعید عن عمر اور عن اسحاق بن عبداللہ عن انس عن عمر روایت کیا ہے۔ عبداللہ بن عمر کے آثار نافع عن ابن عمر اور عبداللہ بن دینار عن ابن عمر سے روایت کیے ہیں اور حضرت عائشہ کے آثار عن ہشام عن ابیہ عن عائشہ اور یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہ روایت کیے ہیں۔

فقہائے مدینہ کے اقوال میں سے سعید ابن مسیّب کے اقوال عن ابن شہاب اور یحییٰ بن سعید عن ابن مسیّب اور ابن شہاب عن سالم اور ابی بکر اور زید بن اسلم عن عطا بن یسار اور عبدالرحمٰن بن قاسم عن ابیہ اور یحییٰ بن سعید عن ابی سلمہ کی سند سے روایت کیے ہیں۔

ان کے علاوہ اور بہت سی اسناد ہیں جن کو ہم کثرت کی وجہ سے ذکر نہیں کر رہے ہیں۔ بلکہ ۲۰-۱۰ حدیثیں تابعین کے اقوال یا ان کی مرویات سے نقل کی ہیں، جیسے سالم بن ابی نضر مولیٰ، عمر بن عبیداللہ، داوٗد ابن الحسین اور عبدالرحمٰن بن حرملہ الاسلمی اور یزید بن رومان اور حمید بن قیس المکی اور ابوالاسود محمد بن عبدالرحمٰن عن عروہ اور علقمہ بن ابی علقمہ اور زید بن خصیفہ اور ثور بن زید الدیلی اور محمد بن عمر بن حلحلہ الدیلی اور موسیٰ بن عقبیٰ اور محمد بن ابی مریم اور ان کے علاوہ بہت سے لوگوں سے اس طرح روایت کی ہیں کہ امام مالک نے ان سے کسی خاص تقریب کی وجہ سے روایت کیا ہے یا ان کے اساتذہ سے کسی خاص تقریب کی وجہ سے روایت کیا ہے۔ مثل مشہور ہے کہ بات سے بات نکلتی ہے۔ کوئی واقعہ پیش آیا یا فقہائے سبعہ سے کوئی سوال کیا گیا، امام مالک نے ان سے وہ فتویٰ نقل کیا اس التزام کے بغیر کے وہ امام مالک کے استاد ہیں۔

دوسری قسم یہ ہے کہ امام مالک اپنے پسندیدہ قول یا فقہائے سبعہ کا فتویٰ یا مدینہ کے کسی عمل کو بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک سنت یہ ہے۔ امام شافعی نے اس پر استدراک کیا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے بلکہ امام مالک یا ان کے اساتذہ کا پسند کردہ فعل ہے۔ فقیر (شاہ ولی اللہ) نے اس قسم میں سے جو کچھ جمہور کے مطابق پایا اس کو اس شرح میں ذکر کیا ہے اور جو صرف امام مالک کے ساتھ خاص تھا، اس کو چھوڑ دیا ہے۔

میں چاہتا ہوں کہ امام مالک کی اسناد اور ان کے رجال پر مختصر سی گفتگو کروں تا کہ قاری امام مالک کی اسناد سے اور ان کے رجال کی تفصیل سے، خاص طور سے وہ رجال جن کا ذکر کم آتا ہے، ان سے علی وجہ البصیرۃ واقف ہو جائے۔ عبداللہ بن عمر مکثرین (جن سے بہت حدیث مروی ہیں) میں سے ہیں اور ان فقہاء میں سے ایک ہیں جن پر اہل صحابہ میں فتوے کا مدار تھا۔ ان کی استقامت پر بہت سے صحابہ گواہ ہیں۔ وہ فتنے میں داخل نہیں ہوئے اور خلافت کو صرف اس لئے قبول نہیں کیا کہ کہیں مسلمانوں کے اندر جنگ نہ شروع ہو جائے۔ ان کے فضائل شمار سے باہر

ہیں۔ انہوں نے سب سے پہلے جنگ خندق میں شرکت کی۔ اس کے بعد اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمام غزوات میں شریک رہے۔ ۸۴ یا ۸۶ سال کی عمر میں سنہ ۷۴ میں انتقال ہوا رضی اللہ عنہ۔ سالم بن عبداللہ بن عمر مدینے کے فقہاء میں سے ایک ہیں۔ بڑے دیندار اور ثقہ راوی ہیں۔ اپنے باپ سے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں۔ سنہ ۱۰۶ میں ان کا انتقال ہوا۔ محمد بن مسلم بن عبداللہ بن شہاب الزہری فقہاء ومحدثین اسلام میں سے ایک ہیں۔ وہ تمام علوم شریعہ میں ماہر تھے۔ سب سے پہلے انہوں نے حدیث کی کتابت شروع کی۔ طویل حدیثیں بغیر ان کے ذکر کے متفق علیہ نہیں ہوتیں۔ عمر بن عبدالعزیز نے فرمایا کہ میں گذشتہ زمانے کے حالات کے بارے میں تم سے بڑے کسی عالم کو نہیں جانتا۔ وہ حافظ حدیث تھے، ان کے اساتذہ بھی بے شمار ہیں اور ان کے تلامذہ بھی بے شمار ہیں۔ ۷۲ سال کی عمر میں ۱۲۴ ہجری میں انتقال ہوا۔ نافع بن سرجس جو عبداللہ بن عمر کے آزاد کردہ غلام تھے، ثقہ محدثین میں سے ایک ہیں۔ عبداللہ بن عمر کی تمام روایتیں، چاہے مرفوع ہوں یا موقوف، ان کا مدار وہیں ہے۔ امام مالک نے ان سے بہت روایتیں لی ہیں۔ فرماتے تھے کہ اگر مجھے نافع عن ابن عمر کی سند سے کوئی روایت مل جاتی ہے تو پھر مجھے اس کی پروا نہیں ہوتی کہ میں اس کی کوئی اور سند تلاش کروں۔ ۱۱۷ ہجری میں ان کا انتقال ہوا۔ بعض لوگوں نے ۱۲۰ لکھا ہے۔ (سرجس 'س' کے 'زبر' اور 'ر' کے 'سکون' اور 'ج' کے 'کسرے' کے ساتھ) عبداللہ بن دینار یہ بھی عبداللہ بن عمر کے آزاد کردہ غلام تھے، مدینہ کے ثقہ تابعین میں سے ہیں۔ سنہ ۱۲۷ یا ۱۳۲ میں انتقال ہوگیا۔

حضرت عائشہ ام المومنین بنت ابو بکر صدیقؓ فقیہ ہیں، حافظ ہیں، بہت حدیثیں بیان کی ہیں، بہادری، سخاوت، فصاحت، علم اور تقویٰ میں مردوں سے بازی لے گئیں۔ سنہ ۵۷ یا ۵۸ میں انتقال ہوا۔ عروۃ ابن زبیر مدینہ کے فقہاء میں سے ایک ہیں۔ ان سے بہت سی حدیثیں اور بہت سے فتاویٰ منقول ہیں۔ وہ بڑے دیندار اور ثقہ لوگوں میں سے تھے۔ سنہ ۹۴ میں انتقال ہوا۔ قاسم بن محمد بن ابوبکر صدیقؓ مدینہ کے فقہاء میں سے اور ثقہ لوگوں میں سے ایک ہیں اور دیندار تابعین میں سے ہیں۔ سنہ ۱۰۱ میں انتقال ہوا۔ عمرۃ بنت عبدالرحمٰن الانصاریہ حضرت عائشہ کی تربیت میں رہیں۔ فقہ و حدیث کی ماہر تھیں۔ ان سے ان کے بیٹے ابو رجال محمد بن عبدالرحمان

نے روایت کی ہیں۔ ۱۰۳ میں انتقال ہوا۔ یحییٰ بن سعید بن قیس الانصاری قاضی تھے، فقیہ تھے، امام مالک نے ان سے بہت روایتیں نقل کی ہیں، مرفوع بھی اور موقوف بھی۔ سنہ ۱۴۴ میں انتقال ہوا۔ ہشام بن عروۃ بن زبیر ثقہ فقیہ تھے۔ انہوں نے اکثر روایتیں اپنے والد سے مرفوعاً اور موقوفاً نقل کی ہیں۔ ۱۴۵ یا ۱۴۶ میں انتقال ہوا۔ ان کی عمر ۸۷ سال تھی۔ عبدالرحمٰن بن القاسم ثقہ ہیں۔ ابن عیینہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے زمانے کے سب سے افضل انسان تھے۔ ۱۲۰ ہجری میں انتقال ہوا۔ حضرت ابو ہریرہ کے نام ونسب میں تذکرہ نگاروں کا اختلاف ہے۔ بہت زیادہ حدیثیں روایت کرنے والے صحابہ میں سے ہیں۔ جتنی صحیح حدیثیں آن سے مروی ہیں کسی اور سے مروی نہیں ہیں۔ غزوہ خیبر کے وقت اللہ کے رسولؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس کے بعد سفر وحضر میں مستقل صحبت میں رہے۔ سنہ ۵۷ میں انتقال ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی عمر ۸۸ سال تھی۔ سعید ابن میسّب قریشی مخزومی تابعین کے سردار ہیں اور فقہ وحدیث اور زہد وعبادت اور تقویٰ کے جامع ہیں۔ ابو ہریرہ کی روایات اور حضرت عمر کے فیصلوں کے سب سے بڑے عالم تھے۔ ۹۳ ہجری میں انتقال ہوا۔

ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف مدینہ کے فقہا میں سے ایک ہیں اور ثقہ مفتیوں میں سے ہیں۔ ۹۴ میں انتقال ہوگیا۔ اعرج کا اصل نام عبدالرحمٰن بن ہرمز ہے۔ ثقہ راوی تھے اور مدینے کے علماء میں شمار ہوتے تھے۔ ان کی زیادہ تر روایات ابو ہریرہ کی سند سے ہیں۔ ۱۱۷ میں انتقال ہوا۔ ابو زناد کا نام عبدالرحمٰن بن زکوان ہے۔ فقیہ تھے، ثقہ تھے، حدیث کے ماہر تھے۔ ۱۳۳ میں انتقال ہوا۔ ابو صالح سمان ان کا نام زکوان ہے، ثقہ تھے، کوفہ میں تیل کا کاروبار کرتے تھے اسی لئے الزیات کہلاتے تھے اور سمان بھی اسی لئے کہلاتے تھے۔ ۱۰۱ میں انتقال ہوا۔ سہیل بن ابو صالح صدوق ہیں۔ آخر عمر ان کا حافظہ متاثر ہوگیا تھا اس لئے امام بخاری نے ان کی روایتیں بغیر کسی متابع کے روایت نہیں کی ہیں یا پھر معلق روایت کی ہیں۔ سمی، یہ ابو بکر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ھشام کے آزاد کردہ غلام تھے۔ ثقہ اور صدوق تھے۔ ۱۳۰ میں انتقال ہوا۔ ابو سعید المقبری کیسان ثقہ ہیں، ثبت ہیں۔ سنہ ۱۰۰ میں انتقال ہوا۔ موالی میں سے تھے۔ مدینے کے قبرستان کے پاس رہتے تھے اس لئے مقبری کہلاتے تھے۔ سعید بن ابی سعید اہل مدینہ کے مشہور

انتقال ہوا۔ محمد بن عمرو ابن حلحلہ الدیلی ثقہ تھے۔ موسیٰ بن عتبہ بن ابی عیاش، یہ آل زبیر کے آزاد کردہ غلام تھے اور مغازی کے فن میں امام تھے۔ ۱۲۱ میں انتقال ہوا۔ طبقہ شیوخ میں سے یحییٰ بن سعید محمد بن ابراھیم بن الحارث التیمی ثقہ ہیں۔ ان کی بعض حدیثیں ایسی ہیں جس میں وہ منفرد ہیں۔ ۱۲۰ میں انتقال ہوا۔

جاننا چاہئے کہ اللہ کے رسولؐ کی حدیث چاہے مسند ہو یا مرسل، اس سے استدلال یا حضرت عمر کی موقوف روایت یا حضرت عبداللہ بن عمر کا عمل یا مدینہ کے صحابہ و تابعین کے فتاویٰ، خاص طور پر جن پر اکثریت کا اتفاق ہو، یہ امام مالک کے مذہب کی اصل ہے۔ امام مالک اپنی اس اصل میں اس کے محتاج نہیں ہیں کہ وہ ان کی سند بیان کریں یا حضرت عمر کی موقوف روایت یا عبداللہ بن عمر کے عمل کا ماخذ بیان کریں۔ لیکن محدثین کی اکثریت مسند اور مرسل روایات میں فرق کرتی ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ میں مرسل روایتوں کو موصول کروں اور ان کے شواہد جمع کروں۔ اسی طرح اقوال صحابہ کے ماخذ جو کتاب وسنت کے اشارات میں ہیں یا کتاب وسنت کی نص پر قیاس کردہ ہیں، ان کو بیان کروں۔ یہ کام کتاب اللہ میں غور وخوض اور سنت کے ذہن میں کلی استحضار کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ اللہ تعالیٰ اس سلسلے میں جو بات میرے اوپر کھولے گا اس کو آپ اس شرح میں دیکھیں گے۔ انشاء اللہ۔

جاننا چاہئے کہ محدث اور مجتہد کے درمیان فرق ہے۔ محدث کا منصب یہ ہے کہ وہ حدیث کو بیان کرے۔ کوئی تحریف ہو تو اس کی وضاحت کرے۔ غریب الفاظ کی یا عبارت کی دلالت کی وضاحت کرے۔ جرح وتعدیل کے اعتبار سے اسماء الرجال کی معرفت کرے اور صحیح وضعیف کا حکم لگائے۔ اس کے شواہد کو دیکھے اور اس کے مستفیض یا غریب ہونے پر حکم لگائے۔ اس کی مبہم چیزوں کو بیان کرے وغیرہ۔ جب محدث اس مقام پر پہنچ جاتا ہے تو حفظ، ضبط اور اتقان کے مقام تک ترقی کر جاتا ہے۔ مجتہد کا منصب یہ ہے کہ وہ الفاظ کا تعین کرے اور اگر اس میں کوئی شبہ واقع ہو تو اس کو بیان کرے۔ رکن، شرط اور ادب ہر چیز کو متعین کرے۔ یہ بتائے کہ یہ حکم واجب ہے یا مستحب ہے یا حرام ہے اور ہر حکم کی علت بیان کرے اور اس کے مطلق یا متعین ہونے کو بیان کرے اور اس میں موجود قید کو یہ بتائے کہ اتفاقی ہے یا احترازی اور اتفاق، احتراز،

مقید یا مطلق کو سامنے رکھتے ہوئے اس سے جامع اصول وضع کرے اور ان قواعد کو ایک باب سے دوسرے باب میں نقل کرے۔ اقتضا، ایماء، قیاس اور التزام کے ذریعہ اس اصول کے مطابق مسائل کا استخراج کرے۔ اور اگر اس کے خلاف کوئی دلیل ہو تو ان دونوں کے درمیان تطبیق کرے یا ناسخ ومنسوخ کو دیکھ کر یا ترجیح کے ذریعہ فیصلہ کرے۔ جب عالم ان امور کا احاطہ کر لیتا ہے اور تمام احکام کو اوّل سے آخر تک اس مجتہدانہ شرح کے ساتھ دیکھ لیتا ہے تب پھر وہ مجتہد مطلق کے منصب پر فائز ہو جاتا ہے۔ پھر اس کا فتویٰ صحیح ہوگا اور اس کے اوپر سے تقلید ختم ہو جائے گی۔ چاہے اس معاملے میں وہ کسی کا شاگرد ہو یا کسی کتاب کے مطالعے سے یہ بات اس پر منکشف ہوئی ہو۔ اس فقیر کو یہ بات امام شافعی کی کتاب الام پڑھ کر حاصل ہوئی اور شرح السنہ سے بھی اس میں مدد ملی اور فقہ شافعی کی دوسری کتابوں سے بھی مدد ملی۔ اس تلاش وجستجو میں مجھے کسی استاد سے رہنمائی نہیں ملی۔ بس یہ کتابیں میرے لئے مدد غیبی کی طرح ثابت ہوئی اور ان کے ذریعہ میرے دل میں برگ وبار نکلے۔ **وذلک تقدیر العزیز العلیم۔**

ہمارے زمانے میں یہ علوم ناپید ہیں۔ لوگ ان سے واقف نہیں ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ شروع میں ہی ان کی شرح پڑھ لی جائے۔ تحدید الفاظ کی بنیاد چار چیزیں ہیں، (۱) قسمت، (۲) مثال، (۳) تجرید مفہوم، (۴) تتبع دلائل شرعیہ۔ قسمت کا مطلب یہ ہے کہ شئے جن چیزوں کو شامل ہو ان میں سے قدر مشترک کو متعین کرنا یہ قدر مشترک جنس کی طرح ہوگی اور قید بمنزلہ فصل کے۔ تجرید مفہوم کا مطلب ہے کہ غور وفکر کر کے جو بات عقل وذہن کے نزدیک لازم ہو، اس کو اس سے متعلق کرنا اور شرعی دلائل میں غور وفکر کر کے حکم متعین کرنا۔ یہ تمام امور دیکھنے چاہئیں اور ایک جامع، مانع تعریف متعین کرنی چاہئے اور حکم کو اس تعریف کے دائرے میں لانا چاہئے۔ قسمت کی مثال یہ ہے کہ کبھی، وطن سے نکلنا باغوں کی سیر کے لئے ہوتا ہے اور کبھی سفر برائے سفر ہوتا ہے جس میں کوئی مقصد متعین نہیں ہوتا، اور کبھی کسی خاص مقصد کے لئے سفر کیا جاتا ہے۔ باغوں کی سیر کے لئے نکلنے اور سفر میں فرق یہ ہے کہ اوّل الذکر آسان ہے، منزل نزدیک ہے اور وہاں سے واپس لوٹنا بھی آسان ہے۔ لیکن سفر میں یہ سب چیزیں حاصل نہیں ہیں۔ سفر برائے سفر اور بامقصد سفر کے درمیان فرق یہ ہے کہ ایک میں مقصد متعین ہوتا ہے اور

دوسرے میں نہیں ہوتا۔ مثلاً جدہ سے مکہ کا سفر یا اصفہان سے مکہ کا سفر یا ذات النسب سے مدینے کا سفر۔ تجرید مفہوم کی مثال پیر میں موزہ پہننا ہے، وہ موزہ چمڑے کا ہونا چاہئے کپڑے کا نہیں۔ اس کا ٹخنوں تک ہونا یا پنڈلی تک ہونا، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ پیروں میں فرض پیر کا دھونا ہے، اس لئے پیر کا ڈھکا ہونا ضروری ہے۔ یہ دیکھنے کی ضرورت نہیں کہ اس سے اوپر کتنا ڈھکا ہوا ہے۔ تتبع دلائل کی مثال حج تمتع ہے۔ یعنی حج کے مہینے میں حج وعمرہ کو جمع کرنا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے فمن تمتع بالعمرة الی الحج۔ اس میں حاجی کو مقامی نہیں ہونا چاہئے۔ چونکہ دوسری آیت میں اس کی وضاحت ہے ذلك لمن لم یکن اھله حاضری المسجد الحرام۔ واللہ اعلم بالصواب۔

جہاں تک تعین رکن وشرط کا مسئلہ ہے، تو اس کی بنیاد شریعت کے نصوص واشارات ہیں اور شریعت میں جہاں ان کا ذکر کیا گیا ہے ان مقامات کا استقراء، اس کے اجزاء اور شروط کی تلاش اور ذہن میں اس مسئلے سے متعلق نصوص کے مفہوم کو متعین کرنا ہے۔

نص کے تتبع کی مثال یہ ہے جیسے لاصلوٰۃ لمن لم یقراء بفاتحة الکتاب (جو سورہ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی) اور وتحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم (نماز کا آغاز تکبیر ہے اور اس کی تکمیل سلام ہے اور ارجع فصل فانك لم تصل ثم قال اذا قمت الی الصلوٰۃ الخ (جاؤ اور نماز پڑھو چونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو۔۔۔ اور لاتقبل صلوٰۃ احدکم حتی تیوضاء (تم میں سے کسی کی نماز بغیر وضو کے قبول نہیں ہوگی) اور دعهما فانی ادخلتهما طاهرتین (چھوڑو میں نے ان کو طہارت کی حالت میں پہنا ہے)۔ استقراء کا مطلب یہ ہے کہ علمائے شریعت وضو، نماز، حج کو دیکھیں اور ان سب میں جو قدرِ مشترک ہو اس کا استخراج کریں اور جو ان سے وابستہ ہو اس کو الگ کریں، اس کی دلیل پیش کریں۔ جیسے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں شغدف وشبری نہیں تھے۔ عقل یہ تقاضہ کرتی ہے کہ ان کو حج سے خارج ہونا چاہئے اور ان کے نہ کرنے سے حج کے اوپر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ حکم کی علت وطن سے نکلنا ہے۔ آنحضرتؐ نے مدینے میں چار رکعت پڑھی اور ذی الحلیفہ میں دو رکعت پڑھی۔ اس میں تین میل کی قید شرط نہیں ہے۔ بس حکم کا مقصد وطن

سے نکلتا ہے۔ اور عام معاملات میں استقراء اور تجرید کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی عجمی عرب میں جاتا ہے تو اندازے سے پانی اور آگ کا مفہوم سمجھ لیتا ہے۔ وہ جان لیتا ہے کہ ماء پانی کو کہتے ہیں اور نار آگ کو کہتے ہیں۔ حالانکہ کوئی اس کو صراحتاً یہ بتاتا نہیں ہے۔ البتہ کبھی کبھی اس سے یہ غلطی ہوتی ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ماء کنوئیں اور چشمے کے پانی کو ہی کہتے ہیں۔ چونکہ عام طور پر وہی پانی استعمال ہوتا ہے۔ پھر کسی وقت اگر وہ سمندر کے کنارے ہو تو وہاں بھی وہ پہچان لے گا کہ ماء سمندر کے پانی کو بھی کہتے ہیں۔ حکم کی علت کی معرفت کا جہاں تک تعلق ہے تو جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ لوگوں کو اپنی پسند اور ناپسند سے باخبر کر دے۔ اور یہ نہیں ہوسکتا کہ ہر آدمی کے ہر عمل کی صراحت شریعت میں مل جائے۔ اس لئے ضروری ہے کہ حکم کسی ایک عنوان کے تحت دیا جائے یا جس بات پر حکم واقع ہو رہا ہو اس کا وصف بیان کر دیا جائے۔ کبھی کبھی اس وصف میں بہت سی قید ہوتی ہے۔ کچھ مکلّف میں ہوتی ہے اور کچھ جس کے اوپر فعل واقع ہوتا ہے اس میں ہوتی ہیں، اور کچھ اس کے علاوہ میں بھی ہوتی ہیں۔ قید کبھی استثنا ہوتی ہے اور کبھی اس کے علاوہ ہوتی ہے۔ تو اس وصف کو حکم کی علت کہتے ہیں کہ وہ حکم مستحب ہے یا جواز کے لئے ہے یا کراہت کے لئے ہے یا حرمت کے لئے ہے۔ علت سے مراد اس سے زیادہ نہیں ہے۔ مکلّف کی مثال یہ ہے من ادرک صلوۃ وھو عاقل بالغ مطیق غیر حائض وجب ان یصلیھا و من شھدا الشھر و ھو عاقل بالغ مطیق غیر مسافر ولا مریض ولا حائض وجب ان یصومه و من ملک نصابا و حال علیه الحول ولیس علیه دین یحیط بالنصاب او ینقصه وجب ان یزکیه ومن کان مسافرا جازله القصر والافطار. (جس عاقل بالغ اور آزاد کو نماز کا وقت ملا اس پر نماز فرض ہے اور جس عاقل بالغ اور آزاد کو جو نہ مسافر اور نہ بیمار اور نہ حیض والی عورت ہو اور اس کو رمضان کا مہینہ ملا تو اس پر رمضان کے روزے رکھنا فرض ہیاور جو نصاب کا مالک ہوا اور اس پر سال بیت گیا اور اس پر ایسا قرض بھی نہیں ہے جو نصاب کے برابر ہو یا اس کو کم کر دے تو اس کے زکاۃ نکالنا فرض ہے لیکن جو مسافر ہو وہ نماز قصر کر سکتا ہے اور روزے چھوڑ سکتا ہے) تو اس کو اور جس کے اوپر فعل واقع ہوتا ہے اس کی مثال و یحرم اکل الخنزیر و یحرم اکل کل ذی ناب من السباع و یحرم نکاح الامھات. (خنزیر کا

گوشت حرام ہے اور درندوں میں سے کونچوں والے درندے حرام ہیں اور ماؤں سے نکاح حرام ہے) اور مکلف اور جس کے اوپر فعل واقع ہوتا ہے ان دونوں کی مثال یحرم علی الرجال لبس الذھب والحریر ولا یحرم علی النساء. (مردوں پر سونا اور ریشم کا استعمال حرام ہے اور عورتوں پر حرام نہیں ہے۔

نص میں جو اوصاف ہیں ان کے درمیان سے علت کو پہچاننا بہت اہم کام ہے اور یہ اجتہاد کے بنیادی کاموں میں سے ہے اور اس کا طریقہ شریعت کے دلائل میں غور وفکر کرنا، حذف کرنا، تنقیح مناط اور عقلی مناسبت اور حکم کے تمام مقامات کے استقراء اور تجرید علت وغیرہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ تتبع دلائل کی مثال یہ ہے کہ الزانیة والزانی فاجلدو ۔اس کے اندر حدیث کے ذریعہ یہ متعین کیا گیا کہ اس میں غیر شادی شدہ مراد ہے اور شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے۔ اسی طرح السارق والسارقة فاقطعوا۔ حدیث سے معلوم ہوا کہ چار دینار سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حذف وتنقیح مناط کی مثال البر بالبر ربوا۔ یہ گیہوں کے تمام اوصاف کو الگ الگ شامل ہے۔ چونکہ گیہوں کے اندر جو مجموعی اوصاف ہیں وہ یہ ہے کہ وہ کھایا جاتا ہے، وہ جمع کیا جاتا ہے، اس کی مخصوص قیمت ہوتی ہے وغیرہ۔ شریعت کے دلائل میں غور وفکر کبھی تو نص کے ذریعہ ہوتا ہے، جیسے ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔ اور کبھی اشارہ یا اقتضا کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس سب کا بیان خاصا تفصیل طلب ہے۔ جب حکم کی علت مقرر ہو جاتی ہے تو پھر معمولی غور وفکر سے بھی ایک جامع مانع اصول وضع کیا جاسکتا ہے۔

جہاں تک رضامندی اور ناراضگی کی معرفت کا سوال ہے تو اس کا پتہ ان صیغوں سے چلے گا جو رضامندی، ناراضگی، محبت، بغض، رحمت، لعنت، قربت، بعد اور اچھے لوگوں کے اعمال، جیسے فرشتے، انبیاء، اہل جنت یا ناپسندیدہ لوگوں کے اعمال، جیسے شیاطین، منافقین اور اہل جہنم، اور اس طرح امر، نہی یا کسی فعل پر مرتب ہونے والی جزا یا اچھے کام سے تشبیہ دینا، اسی طرح جیسے عرف میں مشک کو اچھے کام کے لئے اور کتے کی قئے کو برے کام کے لئے تشبیہ دیتے ہیں۔ اسی طرح اللہ کے رسول ﷺ کا کسی کام کا اہتمام کرنا یا اس سے اجتناب کرنا۔ ان سب الفاظ کے ذریعہ پسند یا ناپسند کا پتہ چلتا ہے۔ جس کام کے لئے تاکید کی گئی ہو اس کو واجب، جس کے لئے تاکید نہ کی گئی

ہو اس کو نفل کہتے ہیں۔ اس طرح جس ناپسندیدہ کام کے لئے تاکید کی گئی ہو اس کو حرام اور جس میں تاکید نہ کی گئی ہو اس کو مکروہ کہتے ہیں۔ یہ بات شرعی دلائل میں غور وفکر کرنے سے ہی معلوم ہوگی۔ جیسے صدقہ فطر کو زکوٰۃ میں شامل کر کے زکوٰۃ الفطر کہنا یا جیسے فقہائے صحابہ، جیسے حضرت عمر کا قول کہ سجدہ تلاوت واجب نہیں ہے اور حضرت علی اور ابن عمر اور عبادۃ بن صامت کا قول کہ وتر واجب نہیں ہے وغیرہ۔ اسی طرح مقصد میں غور کرنا عبادت کی تکمیل کے لیے ہوتا ہے ایا گنہ کے راستے کو روکنے یا وقار یا خوبصورتی پیدا کرنے کے لیے۔ وہ یا تو غیر موکد ہوگا یا اسلام کے ارکان میں سے کسی رکن میں شامل ہے یا گناہوں میں سے کوئی گناہ ہے۔

جہاں تک استخراج کا تعلق ہے، تو وہ کسی حکم کا اس کے مماثل مسئلے میں ثابت کرنا ہے۔ جیسے ہمیں یہ معلوم ہے کہ سمت قبلہ کے تعین میں تحری (اندازہ) کو شریعت میں جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس سے ہم یہ مسئلہ نکال سکتے ہیں کہ جہاں بھی شبہ کا امکان ہو وہاں اندازے کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔ جیسے پانی کے برتنوں میں شک ہے کہ پاک ہے یا ناپاک۔ اسی طرح کپڑے کے بارے میں معلوم نہیں کہ پاک ہے یا ناپاک۔ اسی طرح نماز کی تمام شرائط تک اس مسئلے کو لے جا سکتے ہیں۔ ان سب میں اندازے کے مطابق فیصلہ کریں گے۔ تفریع یہ ہے کہ کوئی ایسا مسئلہ پیش آئے جو مسلک کے کسی اصول میں نہیں آتا، تو اگر اس جیسے کسی مسئلے میں کوئی حکم صراحت کے ساتھ مذکور ہو تو اسی کو اختیار کر لیں گے اور اگر عموم کے ساتھ موجود ہو تو پھر عموم کے مطابق فیصلہ کریں گے۔ اور وضاحت کردہ امور سے تعلق کی بنیاد پر دلیل لیں گے یا پھر ایماء واقتضاء سے دلیل لیں گے اور مقصد کو سمجھنے کی کوشش کریں گے۔

مقصد کی تفہیم ایسے ہوتی ہے جیسے قرآن میں ہے لاتقل لھما اف (ان سے اف بھی مت کہو)۔ اس سے پیٹنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے آزاد کیا یا میں نے بیچ دیا تو اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ آدمی ان چیزوں کا مالک ہے۔ یا کوئی یوں کہے کہ میں نے نماز پڑھی تو اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ پاک بھی ہوگا۔ اور ایماء مفہوم کی دلالت یا استثنا یا مقصد یا شرط یا وصف ہے۔ ان مباحث کے لئے اس مقدمے میں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن جس کام کو پورا حاصل نہیں کیا جا سکتا تو اس کو پورا چھوڑنا بھی نہیں چاہئے۔ اس لئے ہم

نے اجتہاد اور استنباط کے یہ بنیادی مقدمات بیان کیے۔ مقصد یہ ہے کہ شرعی امور کو سمجھنے میں کام آئے نہ کہ بحث وجدال میں۔

شرکت

ڈاکٹر حمید نسیم رفیع آبادی	پروفیسر، شاہ ہمدان انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، کشمیر یونیورسٹی، کشمیر
ڈاکٹر انعام الحق علمی	شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی
ڈاکٹر خواجہ محمد سعید، مہر محمد سعید	پروفیسر، شعبۂ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، پاکستان
ڈاکٹر مسعود انور علوی	پروفیسر، شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
ڈاکٹر محمد فہیم اختر ندوی	اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، مولانا آزاد یونیورسٹی، حیدر آباد
ڈاکٹر سید علیم اشرف جائسی	اسسٹنٹ پروفیسر، شعبۂ عربی، مولانا آزاد یونیورسٹی حیدر آباد
ڈاکٹر عبدالقادر جعفری	پروفیسر، شعبۂ عربی و فارسی، الہ آباد، یونیورسٹی، الہ آباد
ڈاکٹر خالد خاں	شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی
ڈاکٹر اعظم شبلی	اسٹیٹ ریسورس سینٹر، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی
ڈاکٹر مفتی محمد مشتاق تجاروی	شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

اسلام اور عصر جدید کے خاص شمارے

نذرِ علی محمد خسرو	۱۰۰روپے
بیاد خواجہ غلام السیّدین	۱۰۰روپے
بیاد پروفیسر مشیر الحق	۲۰۰روپے
افکارِ ذاکر	۱۵۰روپے
مولانا عبید اللہ سندھی	۲۰۰روپے
ڈاکٹر سید عابد حسین اور نئی روشنی	۲۵۰روپے
مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت	۱۵۰روپے
نذرِ رومی	۲۰۰روپے

ان کے علاوہ پچھلے عام شمارے بھی ۱۰۰ روپے کی شرح سے دستیاب ہیں۔ اسٹاک محدود ہے۔ پانچ شماروں پر ۲۵ فیصد تجارتی کمیشن بھی دیا جائے گا۔ محصول رجسٹرڈ ڈاک خریدار کے ذمے ہوگا۔

رابطہ

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دھلی۔۲۵